西方公民不服从的传统

何怀宏　编

吉 林 人 民 出 版 社

图书在版编目(CIP)数据

西方公民不服从的传统/何怀宏编著.—长春:吉林人民出版社,2001.8
(人文译丛)
ISBN 7-206-03857-3

Ⅰ.西… Ⅱ.何… Ⅲ.政治学—理论研究—西方国家 Ⅳ.D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 058832 号

西方公民不服从的传统

编　　者　何怀宏
责任编辑　崔文辉　　封面设计　翁立涛
责任校对　崔文辉　　版式设计　胡学军

出 版 者　吉林人民出版社　0431—5649710
（长春市人民大街 124 号　邮编 130021)
发 行 者　吉林人民出版社
制　　版　吉林人民出版社激光照排中心　0431—5637018
印 刷 者　长春市恒源印务公司

开　　本　850×1168　1/32
印　　张　9.5
字　　数　200 千字
版　　次　2001 年 9 月第 1 版
印　　次　2001 年 9 月第 1 次印刷
印　　数　1—5 200 册

标准书号　ISBN 7-206-03857-3/D·966
定　　价　18.60 元

引言：公民义务与公民不服从

何怀宏

西方讨论“civil disobedience（公民不服从）”的最热点是在20世纪60末到70年代初的时候，那时，雨果·亚当·比多（Hugo Adam Bedau）曾选编过一本有关这个题材的最有名和流行的文选。[①] 二十二年后，现为塔夫茨大学奥斯丁·弗莱彻尔哲学讲座教授的比多，又编选了一本同样性质的新书，[②] 说明今天的西方学者对这个问题仍有相当的兴趣。[③]

比多在编者“导言”中回顾到：从亨利·大卫·梭罗（Henry David Thoreau，1817—1862）起，才使“公民不服从”的思想脱离宗教；通过列夫·托尔斯泰和甘地，才使这一思想国际化；在美国，则是马丁·路德·金领导的、反对种族歧视的1955年蒙哥马利城公共汽车抗议事件才使之公开化。20世纪60年代末的暴力则标志着美国民权运动的终结。而理论总是滞后的，1961年，美国哲学协会组织了“政治义务与公民不服从”的讨论会，是第一次全面地讨论此问题。

比多认为：“公民不服从”思想三个最有影响的根源是苏格拉底、梭罗和马丁·路德·金，但苏格拉底是讲为什么应当服从一个不公正的法律，而后两人则是讲为什么应当不服从。

至于当代有关“公民不服从”的理论，则当然首推约翰·

---

① Hugo Adam Bedau, *Civil Disobedience*, New York, Pegasus, 1969。

② Hugo Adam Bedau, *Civil Disobedience in Focus*, London, Routledge, 1991。

③ 早些时候还出过P.Harris编辑的另一本文选：*Civil Disobedience*, Lanham: University Press of America, 1989。

罗尔斯在其名著《正义论》中阐述的有关"公民不服从"的定义、证明和作用的系统观点。所以，在比多新编的这本书中，第一组是有关上述三个根源的文章，第二组则集中于对罗尔斯定义和证明的批评。

我们在这篇论述公民义务与"公民不服从"的文章中，也想利用比多这一线索，但却倒过来，首先从其一个成熟的、综合的理论——罗尔斯的理论开始，然后，再分别评述从苏格拉底、梭罗与马丁·路德·金那里发展起来的思想以及它们遭遇到的批评。这样，我们就可以利用罗尔斯理论所展示的问题框架和分析范畴来帮助理解。

一、罗尔斯论公民的服从与不服从

在罗尔斯那里，对"公民不服从"是在有关个人原则、个人的义务的范围中讨论的。罗尔斯把一种全面的正当（right）理论所包含的原则规范分为四种：

1. 调整国家与国家之间关系的国际法原则；
2. 一个社会体系和制度本身所应遵循的原则；
3. 对于个人的原则；
4. 优先规则（当原则发生冲突时进行衡量的规则）。[①]

那么在此与我们有关的是第2种和第3种原则。罗尔斯认为：第2种亦即制度的原则优先于第3种亦即个人的原则。一个人的职责和义务预先假定了一种对制度的道德观，因此，在对个人的要求能够提出之前，必须确定正义制度的内容。这就是说，在大多数情况下，有关个人职责和义务应当在对于社会

---

① ［美］约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社1988年版，第104－105页。

基本结构的原则确定之后再确定，所以，罗尔斯的“公民不服从”只是在详尽探讨了有关制度的两个正义原则之后才加探讨，并且也主要是作为说明制度原则，说明它们在稳定社会合作方面的作用的理论来讨论。

有关个人的原则又可再分为两个部分：一是由公平原则(pinciples of fairness) 确定的职责 (obligations)，一是自然义务(natural duties)。有许多肯定性质或否定性质的自然义务，否定性质的如不伤人、不损害无辜者，肯定性质的如相互尊重、相互援助、坚持公正等等。自然义务的特征是它们与社会制度并没有任何必然的联系，也不涉及我们是否自愿，换言之，它是作为一个人自然而然就赋有的义务，而不管他处在什么制度之下，不管他愿不愿意履行。在此，罗尔斯认为：每个人都有一种支持和服从那些现存和应用于我们的正义制度的自然义务，还有一种至少当代价不是很大时帮助建立这种正义制度的自然义务。

而公平原则所要求的个人职责则必须满足两个条件：首先，这个人所处的社会制度是正义的（或公平的，在罗尔斯那里即满足了正义的两个原则）；其次，这个人自愿地接受这一制度安排的利益或利用它提供的机会促进他的利益。也就是说，职责作为一种社会要求，涉及到背景制度的正义与否与个人行为的自愿与否两个条件。职责的约束预先假定着制度的正义，假定着个人自愿从这一制度中获益，罗尔斯倾向于认为：严格说来，在一般情况下，对于普通公民并没有什么政治职责。

当然，上述自然义务与政治职责可能是交叉的，一个人可能从好几个方面对社会制度是负有义务的，他有可能既有一种服从某种制度并完成份内工作的职责，同时又有一种自然义

务。在大多数情况下，正义的自然义务是较基本的，因为它普遍约束着所有公民，而公平原则只约束那些占据公职的人们。

罗尔斯已经谈到，在自然义务中包括一种当正义制度存在并适用于我们时，我们每个人都有一种服从它的义务，现在的问题是：当制度或法律不符合正义时，我们是否还有义务服从它？或者把这个问题换成一个更细致、更可分析的问题：亦即在什么环境下，在多大程度上我们要服从不正义的安排？人们有时会说，决不能要求我们去服从不正义的制度。但罗尔斯认为这是一个错误。一般来说，正如一种现存宪法所规定的立法的合法性并不构成承认它的一种充足理由一样，一个法律的不正义也不是不服从它的充足理由。当社会基本结构由现状判断是相当正义时，只要不正义法律不超出某种界限，我们就要承认它们具有约束性。

严格说来，罗尔斯的正义理论只是一种虚拟的正义理论，是假设每个人一旦在原初状态中选定他所要进人的社会的正义原则，就都会严格服从他们所承认的原则的。而现在我们遇到的问题却不属于这种虚拟的、理想的严格服从理论，而是属于非理想的部分服从理论（partial compliance theory）。罗尔斯从理想下降到现实来讨论“公民不服从”问题，主要是为了探讨将在原初状况中被选择的个人义务与职责的原则，在一个宪法框架内对于实际的政治义务和职责理论将会有何意义，能否稳定一个接近正义的民主制度，从而又反过来进一步证明有必要选择这些原则。总之，这可以说是罗尔斯的抽象正义理论中最直接地触及现实的一部分，也是一种想透过一般原则来说明和指引特殊规范的尝试。

罗尔斯首先讨论有关政治义务和职责的几个要点：第一，他认为，那种要求我们服从现存制度的义务要求有时显然可能

无效，即在某些情况下，不服从可能被证明为是正当的。不服从是否能被证明为正当的问题依赖于法律和制度不正义的程度。这些法律或制度、政策可能只是或多或少偏离了大家公认的正义标准；但也可能是：统治者的“正义观”根本就是不合理的、是明显不正义的，后一种情况显然就要严重得多，就可能要采取比“公民不服从”更激烈的反抗方式。至少在罗尔斯看来，“公民不服从”的前提是假定社会上存在着公认的正义标准，而法律只是偏离了这一标准，所以“公民不服从”可以通过诉诸社会的正义感来尝试改变这些偏离正义的法律。

第二是我们必须考虑为什么至少在一种近于正义的社会基本结构中，我们通常有一种不仅服从正义的法律，也服从不正义的法律的义务。罗尔斯认为：虽然有人主张现存规范对正义的任何偏离都取消了服从它们的义务，但大多数人会不同意这一点的。在此，罗尔斯联系于他的正义论，把“近于正义”理解为是接受一部多少满足了两个正义原则的宪法，但是，这种宪法是一种虽然正义却不完善的程序，立宪过程必须依赖于某种形式的投票，即必须依赖于一种多数裁决的规则，但多数（或几个少数的联合）还是肯定要犯错误的，这或者是由于缺乏知识和判断力，或者是由于偏狭和自私的观点，不过，只要某些不正义的法律和政策不超过某种不正义的限度，我们维持正义制度的自然义务就约束我们还是要服从不正义的法律和政策，或至少不运用非法手段去反对它们。因为，我们应当支持一部正义宪法，我们必须赞同其中的一个主要规则，即多数裁决规则。于是，在一个近于正义的状态中，我们通常是根据那个支持正义宪法的义务而负有遵守不正义法律的义务的。

而从根本上说，这是因为我们在政治事务中不可能获得完善的程序正义。在原初状态中的订约各方不能幻想每一个程序

都会做出有利于自己的决定，而同意一个程序比根本达不成协议显然更可取。即使每个人都有最良好的意愿，他们的正义观也还是会发生冲突，所以，我们必须相互做出退让，各方为了从一种有效的立法程序中得到利益，就必须接受和容忍由彼此知识和正义感的不足所带来的损害和危险，除此之外，没有别的办法来管理一个民主制度。

当然，这种服从和忍受应当是有某种限度的，承受这种不可免的不正义的负担应该大致平均地分配于社会的不同群体，并且在任何特殊情况下，不正义政策所造成的负担都不应太重。我们是在平等地分担一个立宪制度所不可免的缺陷的意义上，使我们的行为服从于民主的权威。接受这些负担也就意味着承认人类生活环境及其自身的有限性。从这点来看，我们就负有一种“作为公民起码的自然义务”（natural duty of civility）[①]，即不把社会安排的缺陷当做一种不服从它们的现成借口，也不利用规则中的漏洞来为自己谋利。总之，服从不正义法律的义务主张，虽然不像服从正义法律的主张那样强有力，但它立论的理由还是相当充分的，并有助于我们更全面地理解公民义务的问题。

上面主要是讲在什么条件下应当服从一个不正义的法律，在做了这些预备性的阐述之后，罗尔斯才开始正式展开他的一种“公民不服从”的理论。他首先假定社会的背景是一个接近正义的社会，亦即一个民主制度的社会，也只有这样，才较易与他的理想正义理论接榫，而更深刻的理由当然是：真正典型的“公民不服从”实际只能发生在抗议者被视作公民，拥有公

① ［美］约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社1988年版，第344页。原译为“礼貌的自然义务”，似不妥。

民权利，他们面对的是一种法治秩序的社会里。[①] 所以，他明确地说，他的“公民不服从”理论不适用于其它形式的政府，他也不讨论其它拒斥形式——诸如军事抵抗等等，虽然他并不认为只有“公民不服从”是可以证明为正当的惟一比较激烈的反抗形式。

罗尔斯的这一“公民不服从”理论分为三个部分：即分为定义、证明和作用三部分。首先，罗尔斯把“公民不服从”定义为“一种公开的、非暴力的、既是按照良心的、又是政治性的违反法律的行为，其目的通常是为了使政府的法律或政策发生一种改变。通过这种方式的行动，一个人诉诸共同体多数人的正义感，宣称按照他们经过深思熟虑的观点，自由和平等的人们之间的社会合作原则此刻没有受到尊重。”[②] 罗尔斯对这一定义的解释如下：

1. 它是一种违法行为，虽然是出自良心的违法，但却还是违法。并且，它不仅包括直接的“公民不服从”——直接违反要抗议的法律，如黑人故意进入被某些州法律禁止他们进入的地方；也包括间接的“公民不服从”——如通过违反交通法规来引起社会注意而表达自己的抗议。

2. 它是一种政治行为，是向拥有政治权力的多数提出来的，是由一些政治原则而非个人的道德原则和宗教理论来指导和证明的，它诉诸的是那个构成政治秩序基础的共有正义观。

3. 它是一种公开的行为。

---

① 甚至甘地在南非和印度所领导的运动，也是面对一种法治秩序——虽然是宗主国的法治秩序。

② ［美］约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社1988年版，第353页，现据肖阳的批评有所改正。

4. 它是一种非暴力的行为。这不仅因为它是一种表达深刻和认真的政治信念，是在试过其它手段都无效之后才采取的正式请愿，也是因为它是在忠诚法律的范围内（虽然是在这范围的边缘上）对法律的不服从。这种忠诚是通过公开、和平以及愿意承担违法的后果来体现的。

这样，“公民不服从”在所有抗议形式中是处在这样两者之间，一边是合法抗议与提出试验案件；另一边是良心的拒绝（conscientious refusal）与各种反抗形式：包括好斗行为，破坏与军事抵抗。

罗尔斯是通过给出上述这个较狭窄的“公民不服从”的定义来区别“公民不服从”与“良心的拒绝”的，传统上人们习惯于使“公民不服从”包括一切根据良心的违法行为，至少当它是公开、非暴力的时候是这样。罗尔斯认为：良心的拒绝就是或多或少地、不服从直接法令或行政命令，所以它是为当局所知的，如拒绝服兵役、拒绝纳税等。它和“公民不服从”的区别在于：

1. 它不是一种诉诸多数的正义感的请愿形式，更少乐观，可能不抱有改变法律和政策的期望。

2. 它不是必然建立在政治原则之上，而可能是建立在那些与宪法秩序不符的宗教原则或其它原则之上的。

当然，在实际情况中，“公民不服从”与“良心的拒绝”之间并没有明显的区别，而且，一个行动可能同时具有这两者的强烈因素。

对“公民不服从”看来是合理的，或者说可以证明它们是正当的条件，在罗尔斯看来主要有三个：

1. 涉及到作为“公民不服从”所反对的各种错误的性质和程度，如果抗议的对象确属实质性的、明显的不正义，那么

这种“公民不服从”看来也就是合理的，具体说来，如果所抗议的是平等自由与公平机会原则的被侵犯，那么这种侵犯是比较严重、并且好鉴别的，而涉及到经济和社会地位的差别原则，其是否被侵犯却不易判断。所以，对平等自由原则的侵犯是“公民不服从”的较合适对象，较易得到证明。

2. 假设对政治多数的正常呼吁已经真诚地做过了，但是没有取得效果，法律纠正手段业已证明无效。

3. 在某些环境里，正义的自然义务可能要求对公民不服从的范围施加某种限制，使由几个少数实行的“公民不服从”不致导致严重的无秩序状态，破坏对法律和宪法的尊重，从而产生对所有人来说都是不幸的后果，因此，可能需要一个由若干少数构成的合作的政治联合体来调节反抗的总体水平。各个欲抗议的少数可能有必要约束自己，而不是在任何时候都能进入“公民不服从”的行动。

罗尔斯认为，按照上述用来证明“公民不服从”的三个条件，一个人一般就拥有通过“公民不服从”来提出上诉的权利。但是，除此之外，还有行使这一权利是否明智和审慎的问题，这就要依赖于我们对具体情况的道德判断力，还有战略策略的问题，也都依赖于每个事例的环境。

罗尔斯没有在上述证明中提及公平原则，而是认为正义的自然义务是我们同一个宪法制度的政治纽带的主要基础。这是因为处于较不利政治地位的少数一般不负有那种公平原则所要求的政治职责。但是，这并不是说公平原则就不在参加“公民不服从”抗议运动的人们那里产生某些重要的职责，[①] 就像在

① 参见 Michael Walzer, *Obligations, Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Massachusetls: Harvard University Press, 1970, chapter 3。

私人交往中一样，凡参与政治活动的人也都要相互承担责任，当他们推进他们的事业时，忠诚和诚实的约束也还是要在他们中间确立起来。

最后，罗尔斯谈到"公民不服从"的作用，这时他再一次强调，他所说的"公民不服从"只适用于一种具有民主政治形式的社会，而不适用于其它社会。因为，"公民不服从"作为一种诉诸多数的正义感的呼吁形式，其力量有赖于把社会看做一种自由平等的人们之间自愿合作的体系的民主观念，如果在君权被看做神授的社会里，那么这一社会中的臣民就只有恳求的权利，他们只可以申诉自己的理由，而如果君主拒绝他们的请求的话，他们只能服从。不服从将是对最终的、合法的道德（不只是法律的）权威的反叛。"这不是说君主不会犯错误，而只是说，这种境况不是臣民能纠正错误的境况。"① 但只要我们把社会解释为一个平等人之间的合作体系，那些遭受严重不正义的受害者就毋须服从。具有适当限制和健全判断的"公民不服从"有助于维护和加强正义制度，它通过纠正对正义的偏离，把稳定性引入一个接近正义的社会之中。

罗尔斯特别强调关于"公民不服从"的宪法理论只依赖于一种正义观，他认为，虽然公民不服从者经常是根据某些宗教或和平主义的观念而行动的，但把这些观念与"公民不服从"联系起来是不必要的，因为这种形式的政治行为可以理解为一种诉诸共同体的正义感的方式，一种诉诸平等人中间已确认的合作原则的方式。作为一种对公民生活的道德基础的诉诸，它是一种政治行为而不是宗教行为，它建立在一些要求人们互相

① ［美］约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社1988年版，第371－372页。

尊重的常识性的正义原则上，而不是建立在对宗教信仰和爱的确认上（这些信仰和爱不能要求每个人都接受它们）。在此，罗尔斯显然只是想从政治角度考虑从甘地一直到马丁·路德·金领导的“公民不服从”运动，仅仅把问题追溯到作为立宪的民主政体的道德基础（正义原则）为止，尽管那些非政治性的宗教观念并不是没有效力的，甚至是更能激励人的，但它们却不一定能够为所有的社会成员接受，所以，“公民不服从”理论需要建立在一个更广泛、更普遍的基础之上。

现代立宪政体是以法律为至上的，“公民不服从”虽然是违法行为，但还是通过公开、和平以及甘受惩罚表达了对法律的忠诚，它诉诸的是民主制度的基本原则和多数人的正义感。因此，它必须以一种法律至上的立宪制度和平等自由的公认正义观为前提，如果没有这种前提环境，“公民不服从”是否明智就是相当成问题的，不服从就可能遭到更强烈的压制。因此，我们必须承认，只有在某种相当高的程度上是由正义感控制的社会中，正当的“公民不服从”通常才是一种合理有效的抗议形式。只有在这种社会中，人们才不会采取在其它社会中可能采取的无情手段。无论如何，在一个分裂的社会、一个由集团利己主义推动的社会里发动“公民不服从”的条件是不存在的。“公民不服从”一般只适用于民主、法治的社会。

然而，即使在一个民主和法治的社会里，诉诸“公民不服从”仍然有一定的危险性。确实，要由每个人自己来做出决定：是否发动或参加“公民不服从”，公民都是有自决权的。但他们应当总是要对他们自己的行为负责，每个人都不能放弃自己的责任，或把受谴责的负担转嫁给他人。如果我们通常认为我们应当服从法律，这是因为我们的政治原则一般都导致这一结论。确实，在一个接近正义的状态中，如果缺少一些强有

力的相反理由的话，那就一般都宜选择服从。因为个人许多自由、合理的决定都与一个有序的政治制度相适应。公民虽然有这方面的自决权，但并不是说每个人都可以随心所欲地做出自己的决定。为了自律和负责地行动，一个公民必须诉诸一些构成宪法基础并指导解释宪法的政治原则，评价这些原则应怎样运用到现在环境中去，虽然他还是可能犯错误，但这样他就不是随心所欲行动的，他经过了他的审慎考虑。所有能够审慎考虑的人都是决定者，每个人都要依赖于自己对正义原则的解释和判断并对之负责，对这些原则不可能有任何法律的或全社会公认的解释，甚至一个最高法庭或立法机构也不可能做出这种解释。最高的上诉法庭不是法院，不是执行机关和立法机关，而是全体选民。“公民不服从”以一种特殊方式诉诸这个整体，只要在公民的正义观中有一种充分有效的一致性，并且发起“公民不服从”的上述条件受到尊重，我们就不会有出现无政府状态的危险，而在一个民主政体中已经含有这样的设定：即当各种基本政治自由得到维护时，人们就能获得这种对正义观的共识和尊重这些限制条件。

二、公民服从法律的义务

有关“公民不服从”的历史文选，一般都把柏拉图对话中的《克里托》篇列为首篇，[①] 其中记载了苏格拉底在狱中与克里托的对话，在雅典 501 人组成的大陪审团不公正地判决苏格拉底死刑之后，苏格拉底的一些朋友做好了安排让他越狱逃往他乡。苏格拉底告诉克里托，他必须首先考虑朋友们的这种担

① 如上述比多所编书，又如 C. Crauford 所编：*Civil Disobedience, A Casebook*, Thomas & Crawell Company, 1973。

忧是否有正当理由，若无正当理由，则这一热忱越强烈，他反而越难从命。[①] 而且，在考虑这种正当理由时，不宜受他人意见的左右和公众舆论的影响。苏格拉底实在是不太信任公众舆论，他说：我们为什么要如此关注大多数人的想法呢？他的死刑判决也是一种多数裁决，不管其如何实质地不正义，但程序上完全是合乎法律的。

至于理由的根据，苏格拉底说要根据“人真正重要的不是活着，而是活得好，活得好就意味着活得高尚、正直”这一观点来考虑不经官方开释而逃离监狱是否正当，而不能把普通人看重的费用、名声和抚养孩子等种种功利的考虑作为依据，他认为，一个人在任何情况下，包括被冤枉时，都不应该做坏事，不应该以冤报冤，以恶报恶，以牙还牙，即便只有少数人能这样看问题也是如此。

现在的问题是：如果不经国家的同意擅自离狱，是不是在伤害国家，破坏法律呢？苏格拉底想象雅典的法律会这样问他：“如果一个城邦已公布的法律判决没有它的威慑力，可以为私人随意取消和破坏，你以为这个城邦还能继续生存而不被推翻吗？”如果我说受了冤枉，对我的判决是错误的，法律会回答说：“难道不是我们给了你生命吗？不是通过我们，你父母才得以结婚和养育了你吗？”“既然你由于法律的保护才得以出生，受到抚养和教育，你能否认你首先是我们的孩子和仆人吗？你的祖先不也和你一样吗？如果承认这一点，你是否认为

① 这种思维类型很类似于20世纪50年代以来出现的一种西方伦理学理论：充足理由理论。从Stephen Toulmin到Kurt Baier等，都强调在道德论证中给出充分理由。又如弗兰克纳（W.K.Frankena）所著《伦理学》，第一章开头就引用了苏格拉底在狱中的这一段道德论证，认为它是道德推理的一个典范：不仅诉诸道德的普遍原则，并且决定哪一条原则的地位更高。

对我们来说是合理的东西对你来说也同样合理？你是否认为无论我们对你做了什么，你的报复都是不正当的？你同你的父亲、你的主人不可能有平等的权利，……当他们骂你时你不能还嘴，当他们打你时你不能还手，在其它诸如此类的事情上也是这样。"[①] 而且，"比起你父母和你其他祖先来说，你的国家更为尊贵，更为可敬，更为神圣，它受到众神和所有有理智的人的尊敬。"[②] 如果你不能说服你的母邦，你就应该按它的命令行事，忍耐地服从它加于你的任何惩罚。……你绝不能后退，不能逃避，不能背弃你的职责。

必须服从即便是我们看来不公正、冤枉了我们的法律判决的另一个理由是，雅典法律公开宣布了这样一个原则：任何雅典人到了成年，认清了雅典国家政治组织和法律的性质，如果不满意的话，都可以带着他的财产迁居到他愿去的任何地方。这样，在苏格拉底看来，法律既然给了他这种选择的权利，而他在七十年的生涯中，并没有选择去往其它希腊城邦或海外城邦，并且享受雅典法律带给他的秩序、安宁、自由和利益，就说明他实际上已经与雅典的法律订立了一项契约，做出了一种承诺，这种契约和承诺并不是由于被迫或误解而订立的，那么，现在当同一个法律的判决不利于自己时，怎么就可以背信弃约地逃跑呢？这样做就不是像一个公民那样生活了，而是简

① 柏拉图：《苏格拉底的最后日子》，余灵灵、罗林平译，上海：上海人民出版社1988年版，第99页。虽然法律在此是被拟人化了，但它本身是非人格的，普遍的，这种把法律与父母相比拟的观点可比较于中国传统把君主与父母相比拟的观点，它们都是为了说明服从，不同之处在于法律是普遍的，君主是特殊的。

② 这是这两种比拟的另一点不同：中国传统一般并不认为君高于父。

直像一个最低贱的人。[1]

所以，苏格拉底觉得法律的声音在这样对他说：

"苏格拉底，请接受我们——你的保护人的劝告，不要更多地考虑你的孩子们，你的生命或其他俗务，只要考虑一件事，那就是什么是正义。这样，当你到了另一个世界，在那里的法官面前，你可以以这点来为自已辩护。显然，如果你逃跑了，在这个世界上，你和你朋友们的境遇都会由此而变坏，因为你们失去了正直的品格，玷污了纯洁的良心；当你到了另一个世界，你也不会得到好的报应。你将要离开这个世界，但你并不是我们法律的错误的牺牲品，而是你的同胞们的错误的牺牲品；如果你以不光彩的方式逃离这个地方，以冤报冤、以罪还罪，破坏与我们订立的契约，伤害了你最不应伤害的——你自己、你的朋友、你的国家以及我们法律——那么，你生前将遭到我们的憎恨，死后，当那个世界的法律知道了你企图伤害我们——他们的兄弟，他们也就不会友好地对待你。所以，不要听克里托的劝告，按我们的劝告去做吧。"[2]

苏格拉底觉得法律的这些话就像是神的声音一样，他不能不听从这一声音，不能不按照神的旨意行事。

苏格拉底所给出的理由不是"公民不服从"的理由，而是即便在遭受到来自法律的不公正判决时仍然要服从法律的理由。法律作为普遍的理性原则不容有例外，即便只是一次逃避也是对法律整体的伤害。一个人作为一个公民，不能像一个

① 有关苏格拉底提出的服从法律义务的契约论论据，可参见拙作《契约伦理与社会正义》中的分析，北京：中国人民大学出版社 1993 年版，第 20－22 页。

② 柏拉图：《苏格拉底的最后日子》，余灵灵、罗林平译，上海：上海人民出版社 1988 年版，第 106 页。

“逃票乘客”（free rider）一样，当法律有利于他时，就履行它，当法律不利于他时，就逃避或破坏它。哪怕只有一次逃避也不行，因为这整个立论是建立在原则而非效果之上的，按照原则，就是说每个人的行为都在为所有其他人立法，当他这样做时他也认为别人可以在类似的情况下同样这样做。而如果每个人按照原则都可以这样对待法律，那无疑就是法律的破产和国家的沦亡。这一点苏格拉底从一开始就是明确的，他说每个人在任何时候都应该做正当的事，即使在他遭受冤屈的时候，在此守法的论据是从道德正当的论据引申过来的。

苏格拉底的处境看来是一个根本就无法尝试进行公民不服从的处境。一种“公民不服从”按罗尔斯的定义是要诉诸大多数公民的正义感，影响和说服他们，从而改变某些不公正的法律或政策。然而，这些事苏格拉底可以说已经合法地做过了，雅典的法律给了他申辩权，他已经试图诉诸陪审员们的理性和正义感（而不是诉诸他们的怜悯心、感官印象等等），他实际上在那时就已表示了他的一种不服从，即反对原告的控告理由，也颇为蔑视多数人潜在的倾向，他已经深知雅典法律的弊病：虽然足够民主，却缺乏法制建设，[①] 他也知道庞大的、缺乏法律知识的、责任感也已松弛的陪审团多么容易受直接印象和一时感情的控制，他想改变这些吗？他能改变这些吗？不过，他至少还是在法庭上做了某种努力。但是，一旦宣判之后，他还能做什么呢？这一判决是最终的，不能上诉的，逃跑、不服从这一判决一般只会被理解为贪生怕死，虽然这种逃跑、不服从在其所受的不正义的严重性的意义上是相当可以理

① 可参见梁治平文“从苏格拉底之死看希腊法的悲剧”，《法辨》，贵阳：贵州人民出版社 1992 年版，第 158－169 页。

解，甚至很多人在这种情况下都会这样做，而其他许多人也不会太介意的，但这种行为却很难说是正当的和可以得到证明的。它是违法和逃避惩罚的，是秘密的而非公开的，是按照利益而非出自良心的，是不会给法律和政策带来改变的。相反，这时最好的抗议倒可能是一种服从，一种坦然地受冤而死了，这时候的服从倒可能是一种当时所能采取的惟一正当的、并且影响深远的“不服从”了，也许这时只有这种赴死才有可能警醒希腊人（或者更久远的后人)，使他们意识到这样一种法律中的弊病，从而起来纠正它们。这可能正是几乎所有有关“公民不服从”的历史文选都把《克里托》列为首篇的一个潜在原因，这不仅是为了与反面的“公民不服从”观点对照，也是为了展示“公民不服从”与公民义务的紧密联系（前者实际是包括在后者里面的)，若没有义务与正当概念的限制，不服从就会成为“反抗一切”；若没有一种忠诚于法律、以法律为至尊至贵的精神，“公民不服从”就会失去方向、失去目标、失去灵魂。

在20世纪60年代末美国战后最动荡、争论“公民不服从”也最激烈的时候，曾有一本名为《关于持异议与公民不服从》(Concerning Dissent and Civil Disobedience）的小册子非常流行，其作者Abe Fortas（前美国高等法院法官）对“公民不服从”的态度也是采取了这样一种类似的尊重法治、以法治为上的立场。[①] 他说，无论如何要遵守法治，而这就是法治——如果我违反某一地方法规，诉诸最高法院，哪怕最高法院仅以5:4的票数判决那法是对的，那我就属违法，就要接受惩罚。

① Abe Fortas, “Concerning Dissent and Civil Disobediencea”, in P. Harris, ed, *Civil Disobedience*, Lanham: University Press of America, 1989, pp.91 – 106。

这就是法治所意味的，政府与个人都必须接受这一程序的结果。

Fortas 认为：我们是在法律之下的一个政府和一个民族，不仅政府必须生存在法律之下，我们每个人都必须生存在法律之下，正像我们的生活方式有赖于政府受宪法之下的法律支配一样，它也依赖于我们个人对法律的服从，这两者都是基本的。Fortas 强调政府与个人都必须守法，但面对群众性的、并且是间接的"公民不服从"，他在此感到忧虑的主要是另一种危险——个人的不守法。

换言之，他担心的主要还不是直接地违反自己所不同意、认为那是不正义的法律（如弥尔顿对当时英国出版检查法的蔑视），而是那种间接的，即不是违反自己所抗议的法律，而是违反其它法律，旨在使这一抗议公开化并给政府和社会带来巨大压力的"公民不服从"。因为，他在这里看到了违法行为蔓延的危险。

梭罗就是一个这样的例子，他通过拒绝纳税来反对当时美国政府的奴隶制和对墨西哥的战争。而在 Fortas 看来，个人不能够选择，他不能够用自己无论多么高尚的判断或激情来取代法治。梭罗是一个富于灵感的形象和一个伟大的作家，但他的书不应该作为政治科学的手册来读。

梭罗主要只是一种个人的反抗，而在 Fortas 看来，当时的美国则还面临着一个风起云涌的"群众的公民不服从"（mass civil disobedience）的前景，尽管"公民不服从"有其得自甘地、马丁·路德·金的非暴力的、和平的伟大传统，但这些群众性的示威，不管其组织者的意图如何和平，总是涉及到转成暴力的危险。这时市政当局必须准备通过说服和有限的法律强制来防止给城市人民与财产带来的损害，但它也同时有义务给示

威者提供恰当的方便设施和保障以使之不妨碍城市生活。

无论如何，暴力决不可能被证明为是正当的，它在一个能保证进行大规模改革的开放社会里也决不可能成功，在这一社会里，还存在着其它可行的说服他人支持自己的事业和促使政府或政策改变的方法。平衡自由与限制的就是法，所以，法治既是国家存在的基本条件，又是个人自由的基本条件。民主的法律制度为异议与反对提供了很大空间，因而，黑人与年青一代的反抗，应该处在一个民主社会能够容忍的范围内，亦即法治的范围内。

Fortas 写道："在我看来，公民不服从——对法律的有意违反——在我们国家决不可能被证明为正当，即使当被违反的法律本身并不是抗议的焦点或目标的时候。只要我们的政府遵守宪法，为个人与集体有力的持异议确保方便与提供保护，那种对其本身并非抗议目标的法律的不服从——违法仅是作为一种示威的技术——就构成了一种叛乱行为，而不止于持异议。"[①] 公民不服从是对法律的违反，任何违法都须受到惩罚，而间接的公民不服从尤其在道德上和政治上都是不可接受的。

归根结底，我们每个人都是一个有组织社会的成员，我们每个人都从其存在与秩序得益，如果我们违反了其体制的命令，并且我们的挑战又未被核准，我们每个人就都必须准备像苏格拉底一样接受法律的裁决。

鼓舞我们社会中所有这些的就是宽容的原则。国家必须容忍个人恰当表示的异议，而个人也必须容忍多数合法与合程序的裁决。异议与持异议者没有对自由的垄断权。他们必须容忍对立面，必须接受对他们异议的异议。重要的是，在现行制度

① 同上书，第 103 页。

下，我们除了暴力和压制还有其它的选择，言论出版自由、和平集会、抗议、结社与持异议的自由，尤其是选举权给我们提供了最有效的手段。

Fortas 只赞成直接的公民不服从，甚至只赞成提出试验性的案件，这种态度显然不同于罗尔斯的态度，罗尔斯在定义“公民不服从”时特意说明它应包括间接的、对那种并非抗议对象的法律的违反看来也是有所指的，即针对的正是 Fortas 所代表的这种在法学界相当流行的观点。但这里的差别看来还有认识性和策略性的方面：即是否群众性的和平示威很容易转成暴力？是否间接的公民不服从已经对法治造成了危害或构成了很大威胁？忠诚于法律，尊重法治的精神，不仅在 Fortas 那里，在罗尔斯、乃至在主张不起诉参加公民不服从者的德沃金（Ronald Dworkin）那里也仍然是基本的。

三、出自个人良知的公民不服从

Alan Gewirth 指出：有关“公民不服从”的争论反映出潜藏的绝对法律主义者（the absolute legalist）与绝对的个人道德主义者（the absolute individualistic moralist）之间的对立，当然，我们大部分人都是处在这两个极端中间，是想探讨法律实证主义与个人道德主义之间的一种调和，寻找一条中道，虽然这是很困难的。甚至 Abe Fortas 也不是一个绝对的法律主义者，但他显然较偏向这一端，[1] 而较偏向绝对的个人道德主义这一端的典型人选看来却非梭罗莫属。

仅仅一篇一二万字的文章，却对社会政治造成如此大的影响，在政治思想史上占有如此显著的地位，这在历史上是不多

① 同上书，第 107 页。

见的，而梭罗的《公民不服从》看来就是这样一篇文章。梭罗的演讲“个人与政府有关的权利和义务”（“the rights and duties of the individual in relation to government”），1849年第一次以“对公民政府的抵抗”（“resistance to civil government”）的题目发表，在梭罗死后四年出版的一个版本中，这篇文章用上了“公民不服从”（“civil disobedience”）的标题。尚无证据证明是梭罗自己用的这个词。[①] 最早把“公民不服从”（civil disobedience）这个词归之于梭罗本人的一般认为是甘地。[②]

梭罗是明显把个人看得比政府还为重要的。在梭罗的心灵和生活里，个人的生活、个人的追求、个人的价值明显要比政府占有更重得多的分量。梭罗远不是一个政论家，他的社会政治评论性质的作品比起他的个人生活性质的散文、游记、日记来远远不成比例。[③]

梭罗认为：政府并没有像单个活生生的人的那种生命与活力，美国政府在美国的发展中与其说做了什么事情，倒不如说是添了麻烦，那些已成就的事业都是美国人民中的杰出人物做的，并且如果政府不时时碍事的话，还可能成就得更多。梭罗甚至这样来理解历史进步：从绝对君主制到有限君主制的进步，从有限君主制到民主制的进步，这都是朝着真正尊重个人的进步，甚至提出了这样一个深刻的问题：难道我们所了解的民主

① 同上书，编者“导言”，第 i 页。

② 同上书，编者“导言”，第42页。

③ 梭罗生前出版了两本书：游记《康科德河和梅里麦克河上的一星期》，1849），《瓦尔登湖》（1854）、另有39卷日记等手稿，绝大部分属于个人色彩很浓的观察和思考札记。

是政府的最后一种可能的进步形式吗？[1] 难道不可能再向承认人权和使人权有机地组织起来更进一步吗？这是一个虽然接受民主制，但并非一个愚蠢的乐观主义者的人心里所应当存有的问题，虽然未来的进步形式是否一定要像梭罗所理解的那样围绕个人还大可质疑。

正由于强调个人、强调个性，所以梭罗对大众、多数裁决为其基本规则的民主政制实际上深深地抱有一种警惕。他所推崇的个性实际是相当带有他个人的色彩的，相当具精神性的，也许正是因为他相当清楚这一点，知道他这一类人必然属于少数，所以他强调的也是理想国家保护少数（包括保护“脱离它，不参与它，也不受它管制”的隐士），而非多数裁决的意义，出于种种原因，他对投票选举不抱多少希望，甚至嗤之以鼻。

我们不欲引他的许多其它名篇，就在《公民不服从》这篇政论中，我们也仍然时常可以看到那种在他那里是根深蒂固的对国家的冷淡，对政治以及多数的不信任，以及想随时撤出政治生活的心态。他说：“我将按自己的方式生活。……我从未听说过人会被多数人迫使着这样或那样地生活”，人们的生长、开花、结果以及最后的死亡，都不必互相等待，互相看齐。他说他将给予政府以尽可能少的关心，因为人并不总是生活于一个政府之下，甚至在这个世界上亦是如此，说他有许多其它的事务要关心，他来到这世界，主要不是为了使它成为一个好的

---

① 美国哈佛大学政府系教授 Harvey Mansfield 曾谈到：在一个民主社会中做一个反民主者是没有意义的，“但我并不确信这是所有时代最好的政治安排，一个人应当在自己心里对最好的政体保持一种敏感。” *The Harvard Reveiw of Philosophy*, Vol Ⅲ, No.1, Spring 1993, p.32。

生活环境，而是为了在这里生活，无论这环境是好是坏。一个人不能什么事都做，而是只做某些事。致力于消除所有的邪恶并不是一个人的义务。既然一个人并不怎么关心政府，对它也不抱多大希望，那么当然，“最好的政府是管事最少的政府”（如果还不能达到“最好的政府是不管事的政府”的话）。

但是，梭罗显然又（或者是想）区别于无政府主义，他说他并不像无政府派，并不想立即不要政府，而只是想立即要一个更好的政府。于是，在这里出现了一种很奇特的矛盾的结合：一方面是骨子里的对政治的深深冷淡和对任何政府都不抱大希望，另一方面却又是热烈地关注政治，直指根本，直接采取行动，并采取一种相当激烈、与政府毫不妥协的态度。如何解释这样一种看来似乎矛盾的现象呢？我们也许可以借助于现代西方伦理学对“good（好）”与“right（正当）”的划分来解释它。前者是立足于“好”，立足于个人的价值、理想、追求、幸福，而这些都不能通过国家来达到，来满足，来实现；后者则是立足于“正当”，立足于个人的正义感、责任心，对不正义的憎厌和负罪感，对正当规则的认识和理解，决不愿被归入不正当一方的强烈意识等等，简言之，即立足于一种以义务心为主要内容的个人良知。

梭罗问道：难道公民必须不断把他的良心托付给立法者吗？他认为我们应当首先是人，然后才是接受裁决者。一个人有权假定的惟一一种义务，只是在任何时候做他认为正当的事。社会合作应当是一种有良心的人们之间的合作。为国家服务的人们可以分为三种：第一种是用他们的身体为国家服务，如军人、民兵、狱卒、警官等等；第二种是用他们的头脑为国家服务，如大多数立法者、政治家、律师、政府官员等等；第三种人则是用他们的良知为国家服务，因而必然在多数场合中抵制它，

常常被国家当做敌人，而前二种人则被当做好公民，当做国家骨干。

但问题是：一个人怎么能够不经反省就把自己与这个政府联系起来呢？一个人，必须依据正当的理由进行思考。一个民族，以及一个人必须主持正义，而不管代价有多大，在这时候，必须优先考虑的不是有利和方便与否，而应是正当与否。从这一观点看来，美利坚民族就必须停止蓄奴，停止对墨西哥的战争，即使这会以它作为一个民族的生存为代价。

是非明确之后的问题是：采取什么形式来反对继续蓄奴和进行侵略战争的政府？以及是立即反抗还是等到合适的时机再做这件事？很多不赞成奴隶制和战争的人打算等到投票的时候再表示自己的态度，或者等到在政府命令他们出来镇压奴隶或去墨西哥作战时再做决定，也就是说，他们只是主张采取合法手段或者一种直接的公民不服从；而梭罗则主张立即行动，通过拒绝纳税来表示自己的抗议。

在梭罗对“仅通过投票来反对”的批评中，有一个比较特别的论据是质和量的区分。投票抗议的目的是争取获得多数而最终废除奴隶制，但在梭罗看来，这种手段太温和、太缓慢、太麻木不仁了，那时实际只有很少的奴隶制残余等着他们投票去废除了。公众行为的优点极其有限，反抗恰恰应当开始于一种不正义相当广泛、相当严重的时候，因为一种最大、最广的错误往往需要最无动于衷的德性来维持，所以，一个正直的人不能温和地、实际上是不负责任地等待。他必须立即用行动抗议，开头的规模多么小这一点并不重要：只要头开得好，就会有人不断地干下去。人们不必等待正义事业的推广而使他们慢慢成为多数，而是要看到：一个比其邻人更正当的人便已经构成了一种多数，在此正当是质，多数是量，正当的少数甚至只

是一个坚持正当的人，也完全可以与不正当的多数甚至除他之外的整体抗衡乃至最终取胜。所以梭罗说：他要直接地、面对面地迎击这一美国政府，或它的代表，即州政府，这个一年一度的收税人。他按照他的方式无声地宣布了与这个国家的战争。他要拒绝纳税，哪怕因此而被关入监狱。一个这样的囚徒的影响决不会因身陷囹圄而丧失，持如此看法的人们是不懂得真理是何等地强于谬误！这时，这个人丢掉的只是他的投票权，只是一张选票，当它不能变成多数时，它就毫无效力，然而，当这个人如此用全力抵抗时，这种影响力却是不可战胜的。

这种影响力源于何处呢？正是源于它是对多数的正义感的一种强烈震撼和诉诸，这正是典型的"公民不服从"的一个基本特征和目的。梭罗说，他之所以要这样对抗，不交纳税吏向自己索要的几个先令，让他们及邻人们感到如此震惊和痛苦，正是因为他不把国家及其代表人看做一种如顽石、飓风、恶浪一般的野蛮的自然力量，而是把它视为人的力量，并且认为他们与他有一种联系，所以，他才看到呼吁是可能的，有可能唤醒蛰伏在他们心中的正义感。因为他毕竟是与人争吵，而不是与羊皮纸争吵，是与一个政府代理人打交道，而不是与物打交道，我不如此强烈地震撼他们，他们哪里会明白自己是什么人，以及他们作为政府官员在干些什么呢？所以，假如十个，乃至一个诚实正直的人如此反抗而入狱，那就将是美国奴隶制的废止。

至此，梭罗所说的看来还主要是一种劝说性的(persuasive)"公民不服从"，但当他说到假如这样做的人越来越多，逼着政府非要在把所有公正的人关进监狱和放弃战争与奴隶制这两者之间做出选择时，它就会毫不犹豫地确定该选择何

者。也就是说，政府就可能因为这种代价太高而不得不改弦易辙。如果有一千个人今年不纳税，这不会是一种暴力的、流血的反抗手段，政府也就不能使用暴力和屠杀无辜，这就是和平的革命的意义，当纳税人拒绝对政府保持忠诚，当官员辞去公职时，这革命也就完成了。

然而，拒绝纳税虽然是和平的，却毕竟是一种违法行为。梭罗当然也意识到这一点，并且税法也不直接是他抗议的对象，他也不是一概拒绝纳税。那么，为什么在这个问题上就不尊重法律，不在法律允许的范围内表示自己的反对呢？除了上面提到的种种理由之外，这还涉及到梭罗对法律的理解及其对普遍法律与个人良心之间冲突的认识。梭罗认为，培养对法律的敬畏之心并不令人向往，法律并不使人更公正。如只采取国家准允的方式去补救恶，它们太费时间，而一个人的生命却这样短。他说他甚至是想找一条为国家法律辩解的理由。这里涉及到两种观点，如果从一个较低的观点来看，宪法连同它所有的缺陷都是非常好的，法律和法庭都是非常值得尊重的，马萨诸塞州政府和美国政府在许多方面也是很可赞美的，但从一个较高乃至最高的观点来看，它们又不是这么回事了。梭罗没有在文中详述这种更高的观点究竟为何，我们似仅可从前面所述及的他对个人与政府间关系的看法中略知一二，但这种更高真理与个人良知，个人对理想政治的看法，个人对他人所遭受的不正义的责任感显然有着紧密的联系。

梭罗与苏格拉底一样，都从必须坚持道德正当出发，并且同样不很信赖公众的舆论和多数的判断；他们在某种意义上都是重视个人的行为正直和道德纯洁的，乃至更甚于重视社会与

政府的改善。[1] 他们也都处在某种无法进行“直接的公民不服从”的处境，苏格拉底是几乎根本不可能有任何其它可证明为正当的反抗手段，他只能通过服从判决和从容赴死来展示这种判决的不义；梭罗则采取了一种“间接的公民不服从”的形式，通过拒绝纳税来反对美国政府允许的奴隶制和对墨西哥的战争。他无法通过自己承受也无法通过直接反抗这种不正义来抗拒它，这种不正义毕竟没有直接涉及到他，他不是这种不正义的受害者，也不是它的执行者，那么，这时他还有没有义务承担起消除非由他本人施加在他人身上的不正义的责任呢？比多认为：在只允许“直接的公民不服从”的 Fortas 的理论中，已经隐含有由他人施加的对他人的不正义与己无关，或至少在行动上无法干预的结论，而梭罗的观点在“我不能让我归在我所谴责的邪恶一边”的意义上是可以得到证明的。

梭罗的反抗兼有罗尔斯所定义的“公民不服从”与“良心的拒绝”两方面的特征，就其目的和标准而言，它不是要实现某种特殊的宗教理想或者个人的道德原则，也不是依据个人原则来做出正义与不正义的判断，它是要公开地诉诸多数的正义感，试图和平地说服和改变他们，并愿欣然接受入狱或剥夺财产等后果；但就其形式和程度而言，采取这种很特殊的、间接的、相当具有对抗性的形式反抗，又显然与他比较个人化的原则和观念有关。这种形式就其如果普遍化实际将取消政府而言是相当激烈的，但这种激烈性在梭罗这里却是可以通过其行为的个人性来得到中和的。毕竟，梭罗的这种反抗是一种个人的

---

① Peter Singer 考虑梭罗的这一观点：“我不能让我归在我所谴责的邪恶一边”是比关心除恶更关心自身的道德纯洁，Haksar 认为这一批评是不公正的。参见比多编：*Civil Disobedience in Focus*，. London：Routledge，1991，p.147。

反抗，而并不是一种持续的、有组织的群众运动。梭罗感到自己有必要如此反抗时，他就这样做了，当朋友给他代付税款让他出来时，他也就出来了。尽管他决不打算自己纳税从而有长期入狱的准备，但他也不执着于它；他也没有去直接呼吁、动员和组织群众去抗税，他不在乎自己有没有追随者，对自己的这一抗争，他也不计较其效果和成败。而采取这种形式的抗争（尤其是当很少几个人或一个人时）还意味着要付出很高的代价：不仅入狱，还可能被剥夺全部财产（当然梭罗是没有多少财产，他也是独身一人），这并不是一般人所容易承担的。这种个人单独的和平抗争可能比置身于群众队伍中的暴力攻击还更冒险，从而需要更大的勇气。所以，我们要注意，在梭罗那里，这一切都是很个人化的，甚至包括梭罗文章的风格。意识到这一点，就可以帮助人们更加深刻也更为恰当地理解梭罗，使人们有利无弊地接受他所说的话的丰富意义，使人们既能充分地领悟梭罗的政治与生活智慧，感染他的正义的激情；而又不是要完全仿效他采取和他一样的反抗姿态和形式。

四、公民不服从的违法性和可能引发暴力的问题

1963年春，在美国亚拉巴马州第一大城伯明翰市，作为“南方基督教领袖大会”的主席来到这里的马丁·路德·金，领导了一场针对该州种族歧视法规的非暴力的直接行动：黑人们成群地进人按法规不许他们进入的商店、餐馆等处静坐示威，并举行游行示威，该城的气氛陡然紧张起来，一些商店无法营业，交通严重堵塞，警察与示威者发生了激烈冲突，出现了动乱。于是大批的示威者被捕，包括他们的领袖马丁·路德·金。在马丁·路德·金被拘于狱中的时候，有八个著名的“自由派”白人牧师发表了一封公开信，说马丁·路德·金的非暴力抵抗引

起动乱，要求仅在法庭上进行反种族歧视的斗争。于是马丁·路德·金写了那封著名的“发自伯明翰监狱的信”，阐述了他的非暴力反抗思想。[1]

马丁·路德·金受到的一个主要指责是说他领导的行动违法，确实，马丁·路德·金是充分意识到他领导的这场运动的违法性质的，但他认为：有两种法律，一种是公正的法律，一种是不公正的法律，而他同意圣奥古斯丁所说的“一个不公正的法律全然不是法”，即“恶法非法”。那么，一个人如何决定一个法律是公正还是不公正的呢？马丁·路德·金提出了如下几条具体标准：

1. 任何提高人格的法都是公正的，任何贬低人格的法都是不公正的，所有种族隔离的法规都是不公正的，因为它们歪曲灵魂和损害人格，它们给了隔离主义者一种错误的优越感，给了被隔离者一种错误的低劣感。

2. 一个不公正的法律是一种多数强加给少数，而自身并不受其约束的法，这是使差别合法；而另一方面，一个公正的法是一种多数迫使少数遵循，而它自身也愿遵循的法，这是使平等合法。

3. 一个不公正的法是如此强加给一个少数的法，这个少数并没有加人这法的制定，因为他们的表决权受到了限制。如亚拉巴马州有各种漠视手段阻碍黑人成为登记选民。

4. 有时一个法律表面是公正的，其应用却是不公正，如一条要求游行需先经批准的法律是被用来保护种族隔离时，它就变成不公正了。

---

① 以下对马丁·路德·金的讨论是根据 Jame Washing 编：*A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, Harper and Row, 1986。

归纳起来，不公正的法就是贬低人格，多数并不受其约束，少数没有充分加入其制定的法，有时，当一条法被用来保护不正当目的时，它也就是不公正的了。既然如此，那么，那些违反其本身性质不公正的法（如种族隔离的法规）的“直接的公民不服从”就是可以证明的了，而那些违反仅仅其应用是不公正的法律（如游行法）的“间接的公民不服从”也能得到证明，虽然其理由显然不如前一种不服从那么充足。

但马丁·路德·金又还不是完全主张“恶法非法”，因为他马上又谈到：一个违反一条不公正法律的人，必须是公开地，怀着对法律精神的忠诚去违反它，并甘愿接受由此而来的惩罚。这样，他就还是在某种程度上承认“恶法亦法”了，或者说，这是在一种稍低的程度上实行苏格拉底的原则：即以事后的服从来显示其不服从，以甘愿受罚来唤起一个社会对其不正义的良知。归根结底，马丁·路德·金是要追溯法律的道德基础，他说他希望强调守法的白人稳健派将理解法律和法令是为了建立正义而存在的。

马丁·路德·金受到的另一个重要指责是：虽然示威黑人们的行动是非暴力的，但那种违法的占领和游行最后还是激起了暴力，引发了动乱。马丁·路德·金在这方面的辩驳论据没有充分展开，但他坚持说，不是引起暴力的一方，而是实施暴力的一方应当更受到谴责，并且，借口一个人争取他的基本宪法权利的努力将引起暴力而敦促他放弃这种努力是不道德的。

毫无疑义，马丁·路德·金对非暴力精神的倡导是不遗余力的，非暴力原则是他领导的“公民不服从”运动的基本原则和主要动力。在他领导1956年蒙哥马利城公共汽车抗议事件之初，这场运动的指导原则就被称之为“非暴力抵抗”（nonviolent resistance），后来，一位名叫朱丽特·摩尔根的白人小姐的

同情来信，又使人们把这一运动与甘地在印度领导的运动相提并论。大多数黑人首先是把非暴力作为这一运动的技术，进而有些人就把非暴力当做一种生活方式了。

马丁·路德·金在他的演说中经常强调：在争取民权的斗争中使用暴力是不明智也不道德的。以恨对恨只能加强世界上的恶，恨招致恨、暴力带来暴力、凶恶引起更大的凶恶，所以必须转而以爱对恨，以和平对暴力，实行非暴力的抵抗。这一非暴力抵抗的六个特征是：

1. 它并非消极，而仍是抵抗，且从根本上说是强者的手段；

2. 它不寻求打败或羞辱对手，而是要赢得他的友谊和理解；

3. 它抵抗的目标是指向邪恶本身而非在行这种恶的人；

4. 非暴力抵抗者愿意接受痛苦而不报复，接受对方的打击而不还击；

5. 非暴力抵抗者不仅避免外在的物质暴力，也避免内在的精神暴力，即不是恨，而是爱对方。这里的爱不是爱欲（eros），也不是友谊（philia），而是指一种冷静、理解、善意、寻求保存和创造共同体的爱（agape）；

6. 非暴力抵抗者深信世界是站在正义一边的，深信未来。

但是，马丁·路德·金深知，纯粹的、严格的和绝对的非暴力观点并不可能轻易地吸引大多数群众，因为它要求极严格的纪律和极大的勇气，所以，他说甚至连甘地也不谴责在自卫中使用暴力，同意那些不能掌握纯粹非暴力的人们使用自卫暴力。另外，马丁·路德·金还主张组织某些虽然是和平的、但却是比较激烈的、也是违法的大规模群众运动，以便制造一种危机，制造一种“有建设意义的紧张气氛”，以戏剧化地显示种

族歧视等问题，引起社会的广泛注意，他说直接行动的目的就是要创造一种危机状态，以导致谈判之门的必然开启。

我们现在想集中注意于马丁·路德·金的“公民不服从”理论中两个最容易招致批评的问题：一个还是“公民不服从”行动的违法性问题，H.J.Storing曾经就这个问题给了一种值得注意的、很特殊的批评；另一个问题是：怎样评价一种很可能引起暴力的非暴力行动？或者，我们是否应当发动这样一场很可能激起暴力的非暴力行动？

Storing在“反对公民不服从的论据”一文中首先与众不同地认为[①]：“公民不服从”最突出的特征是它与今天问题的无关，它的时尚可能要像蒙哥马利的抵制与马丁·路德·金的话语一样速起速灭[②]，它是对行为的一种自相矛盾、暧昧不清的指导。它之所以值得考虑，只是因为它揭示出更基本的、更具时代性的政治问题。

Storing说他想以黑人运动的背景来考虑“公民不服从”，考虑马丁·路德·金的原则，他认为首先要区分非暴力抵抗与“公民不服从”，前者并不为后者所包含，非暴力抵抗可以是不违法的，而马丁·路德·金所说的非暴力抵抗却是违法的“公民不服从”；其次，他认为要区分“公民不服从”与对法律是否合宪的测试案件，如违反地方法律被诉诸到最高法院，裁决的结论是地方法律违宪，则上述“违法”就实际上没有违法。而“公民不服从”（尤其是间接的“公民不服从”）却是实实在在

---

① Herbert J. Storing, “The Case against Civil Disobedience,” in P. Harris, ed. *Civil Disobedience*, Lunham: University Press of America, 1989, pp.73－90。

② 这一预见是一个“Yes and No（又是又不是）”的预见，“公民不服从”的运动在美国确实衰退了，但马丁·路德·金的形象却稳固地在美国历史上确立了。

的违法。

Storing认为基本的选择正如Malcolm X所说，是在子弹（bullets）与选票（ballots）之间：要么严格地在法律范围之内斗争，要么由违法走向流血的革命，如果说Malcolm X选择后者的话，那么Storing当然是坚决地赞成前者：即无论如何都应当遵守法律。而“公民不服从”在他看来只是一种想综合革命的与常规的行为的一种不成功的尝试。

特别耐人寻味的是Storing认为“公民不服从”并不是一种公民的对待法律的态度，而是一种“臣民”（subject）对待法律的态度，是一种较弱的诉诸手段，其实行是因为这臣民不能、也不想承担起公民的权利与义务，即这种行为与其说是“公民的不服从”，不如说是“臣民的不服从”。他说：“公民不服从”实际上是对法律与政府的臣民的观点的一部分，区别于对法律与政府的公民的观点。正是对于臣民，首要的问题才是服从或不服从；正是对于臣民，其政治参与才仅限于那些与他服从或不服从的力量有关的类型；正是对于臣民，其问题才不是应当做什么，而是我应服从么？对于其角色仅是臣民的角色的人们，“公民不服从”可能的确是惟一可能的政治参与形式，但它不是统治（rule），而是那些不能或不配分享统治的人们诉诸的手段。对于去掉南方黑人选民注册的限制来说，它可能是必要的，并至少是部分成功的；但在处理北方的贫民窟（slums）的问题上，它既不必要也不成功。“公民不服从”是对别人所做的事的一种反应，是呼吁别人做某事（或更经常地不做某事），它本质上是受支配的、回应的、依赖的，并且对一个民主国家的公民来说是倒退的。

Storing的思想代表着一种倾向于完全否定“公民不服从”的观点，如果加上否定“公民不服从”能在专制社会中发挥作

用的观点（如罗尔斯），那就意味着：在一个专制政体下，进行"公民不服从"是不可能的；而在一个民主宪政的政体下，实行"公民不服从"又是不必要的。

马丁·路德·金受到的第二个指责是：他领导的"制造紧张"的直接行动很容易引发暴力，虽然它本身并不是暴力的。Abe Fortas 分析过这种危险，[①] 他说，虽然一种很高程度的自制与纪律对双方（警察与示威者）都是要求的，然而，不论双方多么小心，仍然总是有一种危险——即一些人个别的、孤立的冒险行为将冲破成千上万人的自我限制。一个示威者的违法或激烈行为就可能刺激警察的过火反应，而一个警察的过激或卤莽反应也可能引起混乱。这样，"公民不服从"就可能变成骚乱，这就是群众示威的潜在危险，何况本来就还有极端主义者的危险。而骚乱就将产生恐惧，恐惧倾向于使良知沉默，虽然它可能很快恢复，但还是变得微弱，容易被暴力的调子压倒。

Harry Prosch 也分析过这样的危险，[②] 他认为，"公民不服从"虽然是出自良心，是根据道德理由，提出道德要求的，但我们要注意这种道德要求的界限。因为"公民不服从"不是仅由言词作出的道德要求，而是由行动、甚至违法行动做出的道德要求，人们就不可能像对仅仅言词一样置之不理，保持沉默，而是必须过问，实际沉默也是一种表态——当这一要求受到强力压制时，沉默就是在表示对它的反对；而当这一要求未受压制时，沉默就是在表示对它的赞成。

因此，即便进行公民不服从者的行动是非暴力的，它的另

---

① P.Harris, *Civil Disobedience*, Lanham: University Press of America, 1989, pp.97－99。

② 同上书，第 202－204 页。

一个结果也必然是把他们与他们的对手放进了某种战争状态，因为他们的对手面临一种类似军事的抉择：或者是让他们继续占据他们进驻的地方，或者是用力量——活跃、积极的暴力——把他们赶出去。他们的对手将认为：若不使用这种暴力就不能坚持他们所珍视的法律，而不坚持法律就是向你（假如你是这种公民不服从的参加者）投降，让你取胜，使法律变得无效。你因此也就差不多迫使他们失去了在运用道德论据说服和非暴力的政治强制的舞台上与你竞争的可能性。所以，按其实际效果，你的策略就基本上是军事性的，而不止是道德说服的，甚至也不是政治的。这是一场实力的角逐，即使你可使用的惟一力量是你自己身体的静止。如果你的对手已经对他们自己法律和权力的正当性半信半疑（至少潜意识地），如果你迫使他们要做的困难决定将揭示他们更深的原则——当然，如果这些原则正好跟你的一样，那么，你的这种行动也可能会有一种道德说服的效果，但这些条件是相当难说的。因而把非暴力的公民不服从作为一种道德说服方式是相当冒险的，不仅成功的前景可能不是很好，而且失败后的惩罚肯定是相当严重的。对于非暴力的“公民不服从”，需要另一种原则（不管其成败）来证明。

这里，我们也许应当区分出两个问题：一个问题是对发动和坚持“公民不服从”所引起的动荡、流血和暴力责任的事后评价；另一个问题则是对是否应当发动或坚持这样一种很可能引发暴力的“公民不服从”运动的决定的事先选择。评价可能是针对他人，而选择肯定是针对自己。这样，对前一个问题，人们也许可以大致赞同罗尔斯所说的：如果说正当的“公民不服从”看上去威胁了公民的和谐生活，那么责任主要不在抗议

者那里，而在那些滥用权威和权力的人身上。[①] 对于后一个问题，则人们应当始终提醒自己，对于是否进入“公民不服从”不仅要有这样做是否明智和审慎的考虑，更要有一种必须尊重每一个人的生命和财产及其保护体制的道德限制。

① ［美］约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京，中国社会科学出版社，1988年版，第379页。

公民不服从作为西方社会弱势群体表达意愿的方式，其发轫可追溯到古希腊的传统；然而迟至二十世纪，甘地领导印度人民对抗英国殖民统治和马丁·路德·金率领美国黑人反抗种族隔离制度，才使得公民不服从变成为声势浩大的群众运动。此一运动深刻植根于西方的伦理及宗教传统，通过诉诸公众的良知达到祛除社会不正义的目标，其强烈的道德意识和远大的感召力，一直深受学界的关注。

本书意在提供西方公民不服从运动理论与实践的全面图景，由著名学者何怀宏编选。书中除收入柏拉图、梭罗、甘地、马丁·路德·金等人所著有关公民不服从的经典文章外，亦收有阿伦特、罗尔斯、德沃尔金等学者有关此一论题的研究成果。

目 录

1．克力同[①]

柏拉图

苏格拉底：你都来了，克力同？还早呢不是？

克力同：确实还早。

苏格拉底：有几时啦？

克力同：才要天亮哩。

苏格拉底：真怪，看守也不注意你。

克力同：他和我都熟啦，苏格拉底，我常来么。况且，我也给了他点好处。

苏格拉底：你刚来，还是来了半天了？

克力同：有一会儿了。

苏格拉底：那干吗不马上叫醒我，倒坐在我床边不吭声？

克力同：我正巴不得这样哩，苏格拉底。我只盼自己，别这样失眠沮丧。可惊的是你呀，看你睡得好舒服，我有意不叫醒你，让你尽量舒服一会儿。从前我老是觉得，有你那样的性情真是福分；现在见你大祸将至，依旧泰然处之，就越发觉得你真是运气呢。

苏格拉底：唔，真的克力同，像我这把年纪，面对死亡再斤斤计较，可说不过去啦。

克力同：可别的像你那么大年纪的人，对这样的横祸可是计较呢，苏格拉底，年龄也帮不了他们的忙。

苏格拉底：这倒是。跟我说说，干吗来得这么早？

---

① 译自 Hugo Adam Bedau, ed., *Civil Disobedience in Focus*, London: Routledge, 1991, 13–27 页。——译者

克力同：苏格拉底，我要告诉你个坏消息——我想你倒不觉得有多坏，可我，还有你的旁的朋友，我们都受不了啦，我就尤其受不了。

苏格拉底：怎么啦，什么消息？莫非提洛那船已经靠岸[①]——它一到，我就要给处死？

克力同：还没到，可我想今天就会到啦，有人从修尼阿姆下船刚到，他们就这样说。他们估计，船今天准到，那苏格拉底，到明天，你就得……结束你的生命啦。

苏格拉底：唔，克力同，我希望这很不错呢。要是神的旨意便是如此，就随他罢。可我还是觉得它今天到不了。

克力同：你有什么根据？

苏格拉底：我来解释给你。我想船一到，第二天我就得死，这话没错罢。

克力同：起码法警这样说啦。

苏格拉底：那，我就觉得它今天到不了，明天才能到。今天晚上，就是刚才没多久，我做了个梦，这梦告诉了我。看来你还真不该把我叫醒。

克力同：你梦到了什么？

苏格拉底：我想，我是见了个白衣女人，美丽光灿，到我面前对我讲："苏格拉底，三天之后你就可以立脚在佛提亚的肥厚泥土上。[②]"

---

① 提洛（Delos）为爱琴海上一岛，雅典曾在此建立同盟以对抗波斯入侵。此后雅典每年在此献祭，圣船航期禁止施刑。苏格拉底被判死刑正值此时。（见柏拉图：《游叙弗伦 苏格拉底的申辩 克力同》译文及有关索引，严群译，商务印书馆，1983年。）——译者

② 语出《伊利亚特》第9卷。中文引自傅东华译本，河北人民出版社，1996年，178页 ——译者

克力同：这梦没什么意义罢，苏格拉底。

苏格拉底：依我看，克力同，它明白得很呢。

克力同：真的，明白得很。可听我说苏格拉底，听我忠告，一走了之，现在还不算晚！你的死，在我意味着双重不幸。固然，我失去了一位无可取代的朋友；而且许多不甚了解你和我的人，他们准会以为我是撇下了你，因为我要是肯花钱，就能救你脱险。钱财为重，友谊为轻——背上此等恶名，耻辱惟此为大！人们多半不会信，我们竭力劝服过你，你可就是不肯离开这儿。

苏格拉底：不过亲爱的克力同，“人们多半”怎么想，我们何必去留意？那些真正理性的人，他们的观点才更值得考虑——他们会相信事实真相的。

克力同：可你也知道，苏格拉底，一般人的观点也得考虑呀。你现在的处境不就表现得很清楚么，流俗人为恶的能力绝不在小，若他们叫你担了恶名，那作恶的能力才大呢！

苏格拉底：我是但愿流俗人真有无限的能力作恶，这样么他们也就有无限的能力为善啦，这总还不错么。其实他们全都做不到。令人聪慧，使人愚钝，他们一例做不来，只能任意妄为而已。

克力同：随他们怎样好了。可苏格拉底，请告诉我一点。我希望你并不忧心我跟你旁的朋友的努力，怕你一旦逃走，告发你的人会找我们麻烦，说我们帮你出逃，会没收我们财产，会科以巨额罚金，会遭到旁的惩罚？若你是怕这些，请不必考虑啦。我们自当冒这险救你，要是必要，也可以冒更大的险。理智点，听我这一次罢！

苏格拉底：你说的这些我自是顾虑，克力同，还顾虑旁的许多方面哩。

克力同：是么，别这么忧心忡忡的罢。我就知道有些人，要不了多少钱，就能救你出去，带你到外邦。你准知道，告发你的那些人，贱到一点点钱就能买通；我们根本不需要给他们多少钱，你尽我的钱用，我想也够了。要是你担心我的安全，不肯用我的钱，还有些外邦朋友在雅典，也都肯替你花钱。像底比斯的希弥阿斯，专为这带了钱来；凯贝斯和旁的许多人，也都准备干这事呢。所以我说，别因这一点畏首畏尾，不肯出逃；别担心法庭上你讲的——离开雅典，你便会手足无措。有许多地方，都会欢迎你去，要是你打算去帖撒利亚，那里我有朋友，会照顾你，保护你，帖撒利亚没人能够作你的难。

况且苏格拉底，我觉得你做得不对，明明能够保命，偏要浪掷开去。你这样一心做的，正遂了敌人所愿，他们正打算毁了你，此前他们不就是这样做的么。还有，我觉得你这也有负于你的儿子。你养得了他们，教得来他们，却宁要弃子辞世，害他们听天由命，受命运播弄。他们何命之有？孤儿寡母，茕茕孑立而已。人或可不生育子嗣，如若生育，便需培养教育到底。我觉得你选了条顶顶省力的路线，其实你倒该选择勇敢良善，因终你一生，你一直教导着实践善行。真的，我羞耻你的打算，羞耻我们——你的朋友们。在你这整个事情上，我们的行事活像些胆小鬼。先是全无必要，你却给带上法庭——此其一。而后是辩护时的表现——此其二。最后，是成了个大笑话，我们竟造成了如此状况，因我们胆小畏葸，无所事事，害你失之交臂——因为若是我们有点用处，则事态可追，可我们不救你，你也不救自己。

这样，苏格拉底，若你不好自为之，你和我们忍尤攘垢，何其耻辱！来罢，定夺了罢！如今真真已经太晚，必须当机立断。再没有什么选择，今夜就得一切停当。再耽误时间，就休

想做到，现在已经太晚啦！我劝你，苏格拉底，为万全计，听我的忠告，别不理智啦！

苏格拉底：亲爱的克力同，我真感谢你这一片热心——这要假定，你这热心都有正当的理由。要是没有，则其情愈炽，愈难听从。那，我们必得考虑，我们是不是该听从你的忠告。你知道，这可不是我的什么新念头；我生性如此，任何朋友的忠告，惟经过深思熟虑，表明乃是理智的正途，我方能恪守。纵然身临变故，我却不能放弃一直信守的原则；这些原则对我一如往昔，我也便一如既往地尊重它们。因此身临如此境况，若我们找不到更好的原则，你不妨断定，我是不会赞成你的——即便大众的权力以监禁、处决、籍没等等手段，乞灵于什么变本加厉的魑魅魍魉，来吓唬我们幼稚的心灵。

那，我们怎样考虑这问题才最合理性？我们先来看看你对大众观点的看法。说有些观点该认真对待，有些则无此必要，这话是不是永远正确？或者，这话是不是永远错误？要么，从前我未曾面临死亡时它是正确的，而今我们看得很清楚，继续坚持这实在空洞荒唐的观点，颇有些不合时宜。克力同，我要靠你的帮忙，对这样的问题考察一番，看看身处此种境况，这说法是不是变得有所不同，还是它依然如故，也看看我们该打发了它，还是该接受了它。

我相信，那些认真的思想家的想法，跟我刚才的说法一样，就是认为有些人的观点该当得到尊重，旁人的则不然。那么我来问你，克力同，你不认为这原则是正确的？在一切人的可能性上，你不虞明日会遭死亡横祸，这将临的灾难也不会令你心神烦乱。那么想想罢，你是否认为这样的原则正确得很——就是我们不该认为所有人的观点都该得尊重，而只有一些观点该得，旁的就不该？你会怎样讲？这话公平么？

克力同：唔，公平。

苏格拉底：换句话说，我们该尊重好的观点，而不尊重坏的观点？

克力同：是呀。

苏格拉底：聪明人的观点是好的，笨人的观点是坏的？

克力同：自然啦。

苏格拉底：那么接下来，我常举的例子你怎样看？一个人锻炼身体，且想做得认认真真，他是该不分青红皂白留意一切毁誉、所有观点，还是惟独留意那一个有资格的人——医生或者教练的观点？

克力同：只留意那一个有资格的人的观点。

苏格拉底：那，他的休戚该惟独关乎那一个有资格的人的毁誉，而不是公众的毁誉。

克力同：显然这样。

苏格拉底：因此，他的运动、锻炼、饮食，便需受制于教练员的判断，惟他的知识才算专业——而非受制于其他大众的观点。

克力同：是，该这样。

苏格拉底：好得很。那么，要是他不服从那一个人，不尊重他的观点和和赞誉，而留意于没有专业知识那般众人的劝诫，他不是肯定要遭到恶事？

克力同：没说的。

苏格拉底：可这恶事是什么？它殃及何处？我是说，殃及不服从的人的哪个部分？

克力同：他的身体，显然啦；它会害了他身体。

苏格拉底：好极了。那样，你就来告诉我，克力同——我们不必将所有例子说个遍——这是不是该当一条普遍规则用，

而且先用于我们所要决断的问题，如正义与非正义、荣耀与耻辱、善与恶？事关我们遵从畏惧的大事，我们是该听从多数人的观点，还是听从那一个人——假设他的知识才算专业？这种说法是不是正确——我们必得尊重敬畏这人甚于其他所有人，如若我们不听从他的引导，便会戕害了那（常言道）善行利之而恶行毁之的部分？抑或这些说法全没有意义？

克力同：不啊，我觉得这对得很哩，苏格拉底。

苏格拉底：那，想想下面一步。我们有一个部分，是健康利之而疾病毁之。要是我们听了外行的告诫，害了那个部分，这部分一毁，生命还有什么价值？这个部分，我指的就是身体。你承认么？

克力同：唔。

苏格拉底：好的。身体既然疾病交加，生命还有价值么？

克力同：自然没有啦。

苏格拉底：可我们那善行利之而恶行毁之的部分，又待如何？害了这部分，生命还有价值么？抑或我们相信这部分，这善与恶作用的部分，不管它是什么，究竟没有什么那般重要？

克力同：自然不是啦。

苏格拉底：倒比身体更珍贵？

克力同：唔，更珍贵。

苏格拉底：这就是说，我亲爱的朋友，我们不当考虑一般大众对我们讲什么，而只该留意那明辨是非的专家，那代表真理的惟一权威。所以，你开始的提议就未免错误，因为你讲，在事关是非荣辱和善恶的问题方面，我们得考虑大众的观点。当然啦，人们会不同意我。毕竟，大众有权能，可以将我们置于死地么。

克力同：自然这样！真是哩，苏格拉底。人们会这样反对

你呢。

苏格拉底：可是要我看，我亲爱的朋友，我们方才的议论依然坚如磐石哩。同时，我还想要你考虑一下，我们是不是还满意这一点——真正重要的不在乎生活，而在乎好的生活。

克力同：满意呀。

苏格拉底：好的生活，跟高尚的生活、正当的生活不是同一件事？

克力同：是呀。

苏格拉底：那，既然同意了这一点，我们就来考虑，不经官方释放，我一走了之是否正当。要是证明了它正当，我们必得一试；否则，我们只好罢手。至于你讲的那些想法，费钱啦，名声啦，养育孩子啦，克力同呀，我怕它们全代表了流俗人的考量，这般人能置人死地，也能引人回生路——要是他们肯做的话——凡此种种，一例不动理智。我想，既然论辩为我们导夫先路，我们真正的责任，便是只考虑一个问题，只考虑我们方才提出的问题。我们行贿示好，给那些会搭救我的人，救我出逃，或者安排我自行出逃，这样的作为是否正当，或是否大谬不然？如若显然，这些作为乃是大谬不然，我便无法虑及是否要静候死亡的问题，也无法虑及在此无所事事会带来的旁的悲惨遭际，而应该孜孜莫要冒险行于不义。

克力同：你的话很对，苏格拉底，能不能考量一下我们该怎样做呢？

苏格拉底：我们一块儿来看罢，亲爱的朋友；要是你能反驳我的随便哪句话，就反驳好啦，我会听你讲；要是你做不到，就请像个好朋友那样，莫再对我一遍遍说什么我该不待官方释放擅自出逃的话。在未曾遵行我心中之道以前，我甚愿得到你的首肯呢；我绝不欲拂逆你的信念行事。请留意一下我们

考量的起点——希望我开始的方式得你满意——并请试试用你最好的判断，回答我的问题。

克力同：我就来试试。

苏格拉底：我们能不能说，人绝不应有意做错事，还是说做不做错事要依环境而定？从前我们同意过，做错事绝不会良善又荣耀，这话是不是真确？还是最后剩下的这几天，我们倒要将从前的信念一概抛弃了事？像你我这把年纪，克力同呀，我们怎能整天价争论不休，却不晓得我们跟一对孩童不过半斤八两？我们往常讲的，真真就是真理呀。不管大众如何想，也不管我们的选择会令我们更其愉悦或者更加艰辛，事实毕竟只有一端，便是做错事决计会对那做事的人较坏也较不光彩。我们是这样想的，不是么？

克力同：是这样呀。

苏格拉底：那样，我们在一切场合都不可做错事。

克力同：不可。

苏格拉底：人即便遭到错待，也不可还以错待——虽然人们多半以为这其是自然。

克力同：显然啦。

苏格拉底：再跟我说一点，克力同。人该不该伤害他人？

克力同：当然不该啦，苏格拉底。

苏格拉底：再告诉我，人们多半相信伤害该以眼还眼，以牙还牙，这是不是正当？

克力同：绝不正当。

苏格拉底：我想，这是因为，伤害旁人跟错待旁人并无差别。

克力同：没错。

苏格拉底：因此，人便不可以怨报怨，以恶待恶，不管旁

人怎样招惹你。请注意，克力同呀，在承认这一点的时候，你莫要接受拂逆你本心的东西。我晓得，有如此想法的人，现在甚少，将来也不多；于是服膺与不服膺的人达不成共识，只好相轻相辱。我还要你留意，看你是否与我同心，是否我们可以由这既成的前提出发讨论，便是做错事也罢，以错待错也罢，以害还害也罢，都绝不正当，还是你不同此见解，不以此为讨论的基础。多年来我服膺这一点，且至今不改；若你别有所见，就务请直言给我。可若你仍取我们平素的立场，请听我下面的话好啦。

克力同：我还是这立场，也同意你的话。接着说罢。

苏格拉底：好罢，下面是这一个问题。我们承诺的事情如若正当，是必须做到，还是可以背约？

克力同：必须做到。

苏格拉底：那么显然，若我们擅离此地，而不得国家允准，我们是不是便犯了伤害，且伤害了最不该伤害的人？我们是否该坚持方才的允诺？

克力同：我答不了你的问题，苏格拉底。我还没想清楚哩。

苏格拉底：我们这样来想罢。假定我们准备由此脱逃——或者换个说法也罢——雅典的法律和宪法会来在我面前，问我道："苏格拉底，你这是想做什么？你如此图谋，岂非在竭尽全力，来败坏我们——败坏法律跟整个国家？难道你还能想象，若是法律判决无法生效，倒能被私人取消破坏，城邦竟还能存在，不给翻个底朝天？"

克力同呀，我们该如何回答这问题，又该如何回答类似的问题？有些人，特别是那般职业演说家，对于违反法律，对于违反那执行判决的法律，都有不少的话讲。我们是不是该说：

“没错，我打算破坏法律，因国家在审判我时做了错误的判决，错待了我”？我们该这样回答，还是怎样？

克力同：我们就是该这样回答呀，苏格拉底。

苏格拉底：那，假设法律说：“苏格拉底，你和我的共识当中，不就包括了这种条款？你岂不该遵行国家做出的判决？”法律要是这样说，可怎么好？

若我们对这话表示惊讶，法律或许会讲：“莫要如此待我们的话，苏格拉底，回答我们的问题好啦，你惯于问答式的方法么。请讲，是什么竟至于你反对国家和我们，必欲试图破坏了我们？首先，不是我们给了你生命？你父亲不是通过我们，才娶了你母亲，生了你下来？告诉我们，你对我们处理婚姻的法律，何抱怨之有？”

我会讲：“没有呀。”

“那好，对处理儿童养育和教育的法律——你也是如此长大成人的——你又何抱怨之有？你岂不该感谢我们规定了这一切的法律，教你的父亲给你文化和体育方面的教育？”

我会讲：“是的，应该感谢。”

“好得很。那，你既是如此生养教育，首先，你又何能否认，你和你的先人，都是我们的子嗣和奴仆？若是如此，你又何能想象，对我们之为正当者对你也同等正当，而不论我们怎样待你，你一报还一报都是合情合理？对你的父亲和雇主——若你有雇主的话——你自是无权一报还一报。骂你不可还口，打你不可还手，旁的诸如此类的事情也是同样。而你竟想对你的国家及其法律能做这种事——当我们要将你处死，且相信这判决实属正当，你却竭力要将你的国家及其法律破坏掉？你这尊善崇德的人，怎么竟讲这种做法合情合理？你难道聪明到忘记了，比起你的父母，以及旁的先人，你的国家可是远更宝

贵，远更可敬，远更神圣，神人共仰，智者皆伏？你难道不晓得，国家一怒，岂不比你父亲一怒，更应令你肃然求饶？你难道不晓得，若你无法规劝国家，便只能噤然而从，甘心接受惩罚——鞭笞就鞭笞，监禁就监禁？若国家命你从军，命你负伤战死，你必得奉行如仪，这才算做得对头哩。不得临阵脱逃，不得擅离职守。战场也罢，法庭也罢，旁的什么地方也罢，城邦命令既下，你必应声赴命，或依据普遍的正义予以规劝，然而忤逆而行，对父母已是大罪，对国家其罪更是无以复加啦！”

克力同呀，我们该怎样讲——法律说的可是真话么？

克力同：是呀，我想是真话。

苏格拉底：法律或许还会这样说：“那，想想罢苏格拉底，我们说你现在要对我们所做的绝非正当，这是否也是真话。我们生了你，养了你，教了你，所有的好事给别的公民一份也给你一份，且事实上还允许我们公开宣示这样的原则，便是任何雅典人，已届成年而且了解国家的政治组织以及我们法律，若他对我们不满，我们允许他随意带着财产远走他乡。你们中有谁对我们跟国家不满，自能选个殖民地前去，或者移民到旁的国家，所有我们法律都不会拦阻他带着全部财产，随意离开。可另一方面，若你们中有谁见了我们的司法以及旁的公共组织是什么样子，依然居留不去，我们便认为他由此而同意了我们要求于他的一切。我们认为，不服从的人犯了三重的罪：一因为我们是他的父母；二因为我们是他的监护人；三因为既经同意服从，却不服从我们，也不在我们失误的时候予以规劝，改变我们的决定。虽然我们的命令无不表现为建议，而绝非横蛮的强令，我们也允他选择——是规劝我们还是服从我们，他却实是两者都不去做。苏格拉底呀，你若做你打算的事情，便要犯下我们讲的这几桩罪行，你的过犯绝不轻于你的同胞，罪行

莫重于此啦!”

若我询问原因，他们一准会严正攻讦我，指出在雅典，还很少有哪个人跟他们订立的约定，如我这般明确。他们会讲:“苏格拉底，我们证据确凿，见得出你原对我们以及国家觉得满意。若你不是特别依恋你的国家，便不至于如此不欲离境。除去从军出征而外，你从不为过节或旁的目的而出国。你不像别人那样出国旅行，也不觉得该了解别的国家和宪法。对我们以及你的城市，你觉得心满意足。你选定了我们，一切行动像公民那样服从我们，你在我们的城市生子，这充分证明了你满意此一城市。况且在受审时，若你选择，本可判以流刑——那样的话，你本可获得国家许可，做你如今不获许可而欲做的事情。然而彼时你充好汉，讲什么不惧死亡，如放逐毋宁死，而今却对先前的声明不管不顾，不尊敬我们法律，而意欲破坏我们。你的所作所为，倒像个最下等的奴才，只想一逃了之，全不管你同意作为我们国家一员的契约。那么，你就先来说说看：若我们讲，你的所言所行，都必得符合一个服从我们的公民，这样的说法是不是真切?”

克力同呀，我们这可该怎么说？我们非得承认不可，对罢?

克力同：非承认不可哩，苏格拉底。

苏格拉底：那，他们就要说啦：“事实上，你就是在破坏与我们订立的契约，虽然你订约时既无强制，也非误解，没人限定时间，逼你决定。若你不满意我们，或觉得这契约不公平，你有七十年时间可以离开这国家。你夸斯巴达跟克里特是良善政府的楷模，可你并未选择去那里，或者旁的希腊及异邦国家。即便你腿跛目盲，身体衰老，也不会更加耽于这城邦啦。显然得很，你比旁的雅典人更其喜欢这城邦，喜欢我们法

律。谁会喜欢一个无法无天的城邦呢？而今，难道你不欲恪守你的约定？没错，苏格拉底，你若听我们的忠告，便起码不至于逃离城邦，贻人笑柄罢。

“请你考虑，若你失信犯科，于己于友又何有裨益。显然，你的朋友也要冒着流放失国、褫夺财产的风险。而你呢，若你去一个邻邦，其政治修明诸如底比斯或者麦加拉，该国宪法会视你为仇雠，所有善良的爱国者会疑你为破坏法律与秩序的人。你的行为适坚定了陪审员们的看法，认为对你的判决公正；破坏法律的人，自会被目为败坏青年和愚人。那，你会逃开修明的邦国，避开优等的人民？若你如此，生命又何价值之有？抑或，你还会接近那些人民，厚颜无耻和他们谈话？你会做何讨论呀，苏格拉底？还会如现在一样，讨论良善、诚信、制度、法律，认其为人类最珍贵的财富？你不会觉得苏格拉底及其一切未免声名狼藉？你必会觉得的。

“然而，或许你会抽身远游，投奔帖撒利亚克力同的朋友？那里漫无法纪，准有人喜听你逃狱的可笑故事，你尽可着戏装，披羊皮，或别种流亡者的伪装，改形易容。然而就没人讲，像你这把年纪，余日或已无多，竟还至于斤斤于生命，不惜败坏最严格的法律？若你不得罪旁人，或许没人会这样讲。否则，苏格拉底呀，你就听一顿好骂去罢。于是，你只好趋炎附势，奴颜卑膝，简直就叫‘狂喝阔饮，于帖撒利亚’，仿佛你去国前往帖撒利亚，是去一吃二喝的。倒是说说，你那般良善跟诚信的讨论，复将置于何处？诚然你或为孩子们而求活命，如此你得以将他们教养成人。好得很！是带他们去帖撒利亚做个异邦人，好叫他们得以占点乐子？还是不带他们去，觉得若你活着，他们的成长所受教养会强于你不活着，因你的朋友们自会照料他们？若他逃往帖撒利亚他们会照料你的孩子，

则若你遁于彼世，他们何以不能？不用说，若那般自称你朋友的人还有点用，你尽可相信，他们做得到这一点。

“不，苏格拉底，听我们一句罢，我们是你的监护人呀。莫多考虑你的孩子，你的性命，以及旁的什么东西，而甚于考虑正当，这样当你进人彼世，好能面对有司，慷慨应对。很明显，若你做这事，你和你的任何朋友，都不会由此变得更好，不会在此世更加诚信纯洁，你进人彼世也不会得到好处。如今你将要辞世，而你之辞世，却非受害于我们法律的过失，而是你同胞的过失。但若你无耻出逃，以错待错，以恶报恶，破坏了同我们的契约，加害你最不该加害的人——你自己，你的朋友，你的国家，以及我们——你会终其一生面临我们的震怒，而彼世的法律知道你曾竭力破坏我们——他们的兄弟——他们也便不会好生欢迎你。别听克力同的，听我们的话罢。”

我亲爱的朋友克力同呀，我向你保证，我分明听见这些话，一如音乐在耳，他们的争辩在我心中隆隆作响，使我不辨他物。要知道，如今我一意在此，催促其它皆已无用。然而，若你觉得尚能做得出色，就随你说罢。

克力同：不啦，苏格拉底，我说不出什么啦。

苏格拉底：那么就这样罢克力同，我们就遵从这条路好啦，这是神指给我们的么。

（张晓辉译）

2. 公民不服从[①]

亨利·大卫·梭罗

我完全赞成这一句格言——“最好的政府掌管最少”；我希望看到，它更其迅速系统地得以实行。我也相信，一旦实行，其最终结果便是如此——“最好的政府一无所掌”；当人们为此准备停当，这将是他们所能得到的政府。政府充其量不过是权宜之计；往往大部分政府——有时所有的政府，却总是并不得计。反对常备军的意见既多且强，也理当广为散播，到头来它们或会导致反对常设政府。常备军不过是常设政府的武器。而政府本身，仅只是人民选择来执行自己意志的方式；在人民能够由此来行动之前，它同样易于遭到妄用。试看目前的墨西哥战争，便恰是少数个人以常设政府营私的结果；因为从战争开始，人民便绝不会同意这样的做法。

如今的美国政府——它是否仅仅算上一种传统，尽管历史未久，竭力完整传承以至后世，然而每次传承都不免丧失些完整？它还不及一个人更其活泼有力；因为单凭一个人，便可以将它运于股掌。对人民它不过是支木枪。然而它却并不因而不甚重要；因人们必得有诸如此类的复杂机械，听它的噪音，好满足他们对政府所具有的观念。因之政府便表明，为了人们的利益，对他们的诱骗可以何其成功，甚至可以使之自欺欺人。我们所有人都得承认，这真够了得呢。然而这政府从未主动促进过任何事业，而只满足于制造麻烦。它未曾维护国家的自

① 译自 Hugo Adam Bedau, ed., *Civil Disobedience in Focus*, London: Routledge, 1991, 28－48 页。——译者

由。它未曾平息西部的问题。它未曾进行教育工作。从前取得的所有成就，皆赖于美国人民的性格；如若政府不曾时时作梗，取得的成就还会更大。因政府乃是种权宜之计，人们可以由此欣然做到不相往来；而且，如我们所说，当其最便利时，它的臣民便最能由此做到不相往来。商务和贸易，假若非由橡胶制成，便绝无可能跳过议员们在其路上不断设置的障碍；而这般人，倘若完全以其行为的效果来判断，而不同时考虑到其行为的意图，他们自该给当成堵塞铁路的捣蛋鬼，并因而受到惩罚。

然而实际上，作为一个公民讲来，我还不像那些自称不要政府的人，我不要求立即取消政府，而要求立即有个更好的政府。让人人都说清，哪一种政府才能得到他的尊敬，这将会为获得这样的政府而迈出了一步。

说到底，当权力归人民掌管之时，将会容许多数派统治，而且这统治会持续很久。究其实际原因，并非因为他们最可能站在正当一方，也非因为这对少数派而言俨然最为公平，而因为他们在物质方面最为强大。但一个政府，若其一切情形都由多数派统治，它便不可能植根于正义之上，甚至在人们对此理解的意义方面也不可能。一个政府，其实际决断正确与错误的不是多数派而是良心，这难道不可能做到？——一个政府，其多数派的决断仅限于那些适用合宜准则的问题，这难道不可能做到？公民们必得暂时——或最低限度把自己的良心交托给议员？那样，每个人何以又有良心？我想，我们首先须得做人，其次才是做臣民。培养对正当的尊重尚不可取，对法律的尊重又何足论？我有权承担的惟一义务，乃是不论何时，都做我认为正当的事情。人们说得好，合作云者固然没有良心，然而有良心的人的合作却不失为有良心的合作。法律无法带给人一点

点正义；凭借他们对法律的尊重，乐善好施也会逐日变成非正义的动因。对法律不适当的尊重，会自然导致一个普遍的结果，便是我们看见的会是一整队的士兵，校官，尉官，下士，二等兵，填弹手，雄赳赳气昂昂，翻山越岭，杀赴战场，而有悖于他们的意愿——不，有悖于他们的常识与良心，害他们长途跋涉，心神不宁。没说的，他们遇见的事情糟糕透顶；他们忍气吞声，默然处之。那，他们算上什么？算得上是人？还是会动的小堡垒小弹库，为一般不讲廉耻的掌权者做了奴才？请去一趟海军造船厂，看一次海军陆战队，这般代表了美国政府的人，正动用其黑魔法，竭尽全力把人变成了丧失人性的幻影，行尸走肉的人形；像人们讲的，变成了行将就木的活尸——有诗为证：

鼓声不闻，丧礼不开，
　　曳尸而进，适彼危台；
枪弹离膛，诀别无人，
　　英雄豪杰，土里葬埋。

这一些为国效力的人，简直就算不得人，而是带了躯壳的机器。是他们组成了常备军，组成了民兵，看守，警察，保安，以及诸如此类。他们多半没法自由运用自己的判断与道德感；就是造个木头人，没准儿还能为了合用哩。如此的命令，把人视同无物，视同粪土；他们的价值，不过抵得上一匹马，一条狗。而这便是他们公认的好公民！旁人——议员啦，政客啦，律师啦，部长啦，官吏啦，他们为国效力用的是脑子；而若是在道德上分一分，他们效力的对象是神还是魔——诚然并非有意为之——他们都罕能做到。极少数的人，诸如那些英

雄，爱国者，殉道者，伟大的改革家，以及真正的人，他们之效忠国家凭的是良心，且在极多的场合坚持依良心行事；大家却往往拿他们当敌人。人若聪明，会惟愿人家拿他当人待，受不了当他是个酒囊饭袋，木雕泥偶；他起码该将官位视同草芥：

心高而志洁兮，
莫可居人之下；
览世君王之若兹兮，
未可趋奉而偏安。

他的邻人会觉得他自私自利，毫无所长；而那些部分地献身的人，他们却当他有恩有德，乐善好施。

一个人何以竟如此对待目前的美国政府？我的回答是：与它发生关系不能不令他感到耻辱。我暂时还无法承认，这政治组织既是我的政府，又是个奴隶的政府。

每个人都承认革命的权利；这便是说，当政府沦于暴政，或它效力极低、无法忍受，有权拒绝向其效忠，且有权对其反抗。然而，几乎所有人都会讲，而今的情形并非如此。他们认为，1775 年革命时的情形才是如此。若有谁告诉我，这政府太坏啦，它竟对人口的一些外国商品课税，我则很可能不为此劳神，因为无此我也能够做事。所有的机器都免不了摩擦；没准儿这摩擦还能够平衡弊处哩。无论如何，对此搅起场争论是简直要不得的大错。可是当摩擦占据了机器，组织起来进行压迫和掠夺，要我说，我们就别再抱着这机器好啦。换句话说，若一个国家被广泛认为是自由的庇护所，其人口倒有六分之一是奴隶，若整个国家遭到外国军队不公正的蹂躏和征服，并置

于军法控制之下，我认为，诚信的人就该立即起而反抗、革命。而事实又使得这一义务更其迫切，便是这个如此横遭蹂躏的国家并非我们的国家，而我们的军队却正是侵略军。

培利在诸多道德问题方面都堪称公认的权威，在他论及“服从公民政府的义务”的篇章当中，证明一切公民职责均属权宜之举；接下来他讲，“只要整个社会的利益如此要求，亦即只要既定政府无法反抗，无法显然可行地予以变革，则神的意愿便是服从既定的政府，而此一原则便不再采行，每一具体反抗情形当中的正义，一方面转化为对于危险及苦情之量的计算，另一方面则变成为纠正错误的可能与成本。”他讲，对此，每个人都应该委诸自己的判断。然而显然的是，培利根本没有想过这样的情形，即某一个或者一批人，必得受到正义的对待，而不论代价如何。若我把个要淹死的人手里的木板夺走，这事情够不正义啦，纵令我自己淹死，这木板也得还给他。按培利的说法，这样的行为未免太不合适。然而在这一情形里，他未曾救了自己的命，反是丢了性命。则这样的人，纵令以其为人的性命为代价，也不能够支持保留奴隶，支持向墨西哥开战。

在实践方面，各州都支持培利；然而又有谁想过，在目前的危机当中，马萨诸塞州到底有什么权利?

国之妓，着银衣，
长裙飘飘举，
灵魂曳污泥。

质言之，反对马萨诸塞改革的并非南方的千百名政客，而是此地的千百名商人和农场主，他们关心商业和农业，甚于他

们属于人类的事实，不管付出怎样的代价，他们都不欲公正对待奴隶，公正对待墨西哥。我与之争论的并非远方的敌人，而是近在家园的敌人——他们与远方的敌人合作，对他们言听计从；没有家贼，远方的敌人便不会为害。我们惯于说，百姓尚未准备好；可情况的改善颇为缓慢，因少数人其实并不比多数人更其聪颖，更其高明。让许多人同你一样的善良，并不及树立一种绝对的善来得重要；因绝对的善才会逐渐改变整体。成千上万的人在观点上反对奴隶制也反对战争，实际上却未做丝毫努力来使之结束；他们自诩为华盛顿和富兰克林的子孙，却是作壁上观，无所事事，宣称自己实在手足无措；他们甚至将自由贸易置于自由问题之上，晚饭后平静地读着市价表和墨西哥的最新报道，这些消息兴许同样令他们昏昏欲睡。诚信的人，爱国的人，他们今天的市价如何？他们逡巡，他们抱憾，他们间或还要祈求；然而他们却未曾认真做出任何的努力。他们会满怀善意，等待旁人纠治那些罪恶，好叫他们不再抱憾。充其量，他们会给正当投上廉价的一票，给上点虚弱的赞同与祝福。九百九十九个人资助德性，有德性的人可只有一个。然而，跟真正有某件东西的人交往，总归比同那些暂时把守这东西的人交往来得容易。

所有的投票不过是游戏，就像跳棋或者十五子棋，只是加了点道德色彩，可以玩得正确或错误，夹杂了道德问题；然而其间也自然伴有赌博的意味。选民的品质自不用来赌博。我或许按我认为对的一方投了票；然而我并不极其关心，正确的一方是否会赢。我宁愿将其委诸多数。因之，投票的职责，便从来超不出便利的义务。即便为正确的一方而投票，也未曾为它做了什么。它只是温和地向人们表明你的愿望，表明你认为它才该赢。聪明人才不会听凭正确的一方去找机会，也不会指望

靠多数的力量便能使之得胜。大众的行为只有有限的德性。当多数最终投票支持废除奴隶制，那会是因为他们对奴隶制没有兴趣，或因为只剩了极少的奴隶制留待他们投票废除。到那时，他们会是惟一的奴隶。惟有靠了投票宣称自己的自由的人，惟有他的投票，方能加快对奴隶制的废除。

听说有一批人——主要是编辑与职业政客，要在巴尔的摩或旁的什么地方开会，选出总统候选人；然而我想，他们将做出的决定，对任一个独立睿智的人有何相干，对那些值得尊重的人又有何相干？我们竟不能受益于他们的智慧与诚实？我们竟不能算出几张独立的选票？在这个国家，岂非有许多人不参加那些大会？然而不是的：我发现那些所谓值得尊重的人，他们的地位很快发生了改变，而在国家有更多的理由令他绝望时，他便对国家产生了绝望。于是，他即刻将如此选出的候选人，接受为惟一合用的候选人，好表明他自己合用于任何政客的目标。他的投票，并不比任何没有原则的异乡客、或者可以收买来的本地佣工更有价值。哦！他还曾是个真正的人，用我邻居的话讲——是个铁骨铮铮、宁折不弯的人呢！我们的统计大错特错：返回的人口多得不得了。可这个国家一千里的土地上，能有多少真正的人？怕是一个也没有罢。美国不是费尽心思，叫人们定居么？美国人已经退化得奇怪透顶——谁都知道，他倒是发展了群居的器官，却表现出智力缺乏和目空一切；到了世界上，他最先关心的是救济院必得修缮一新；还不及披上合法的外衣，他便开始募捐来赈济未来的鳏寡；简言之，他拼着风险单要靠互助保险公司的资助来过活，而这公司已应允体面地埋葬了他。

诚然，人并无义务致力于消除所有的——甚至最大的错处，并以此作为事业；他倒还可以适当地关心旁的事情；然而

至少，他的义务乃是不参与那些事情，且若无暇思考时便不再予以实际的支持。若我致力于追求及考量旁的事情，我至少先得弄清，我在追求时不至于增加了别人的负担。我得先容忍了他，而他也好做他的考量。得弄弄清楚，我们间的不一致在多大程度上能得到容忍。我听到些同乡讲，“我宁可等他们向我下令，叫我帮助镇压奴隶的造反，或者远征墨西哥——再来看看我该不该去”；不过这些人毕竟直接用他们的忠诚，以及至少间接用他们的金钱，供给了替代品。拒绝参加不正义战争的士兵，受到不拒绝支持进行此一战争的不正义政府的人们喝彩；受到那般轻视自己的行为与权威的人们喝彩。就好比国家犯了罪，雇个人来鞭打它好表示悔罪，却不愿将这些罪行一下抛却。这样，以秩序及市民政府之名，我们到头来全给害得去尊敬支持我们自己的自私。第一次犯了罪会愧不可当，以后就会变得无动于衷；从对不道德无动于衷变得不讲道德，将其视为我们生活绝非多余的组成部分。

最其广泛的重大错误，需要最为冷漠的性格来维持。高尚的人最易于受到的，是一种轻蔑的指责，说他们缺乏爱国主义品格。人若不赞成政府的特征与举措，同时却不吝给政府忠诚与支持，无疑才是其最为谨慎的支持者，因之往往也构成改革的最严重障碍。有人恳求州政府解散了联邦，不必理会联邦总统的要求。何以他们自己不去解散之——解散他们自己与州政府之间的联盟，不去拒绝给州财政纳税？他们同州政府的关系，与州同联邦的关系又何有不同？若是州政府可以反抗联邦政府，他们自己难道就没有同样的理由反抗州政府？

人何能满足于仅仅持有一种意见，还要为此沾沾自喜？若他的见解不过是他愤愤不平，这里又何欣慰之有？若你仅有的一块钱给邻居骗走，你绝不至于搞清你受了骗，或者讲你受了

骗，甚至求他把钱还给你，就已经心满意足；你总该马上采取些有效的步骤，讨回你的钱，还要使自己再不至受骗。按照原则来做事，理解并践行正确的事情，将会使得事物及其关系大大改变；根本上这便是革命，而绝非与现存的一切相苟同。它不仅会分离州与教会，还会分离家庭；或可说，它将分离个人——将其恶行从神性当中分离开来。

不公正的法律依然存在：我们是甘心服从这法律，还是致力于修正之，在达到目的之后才来服从，甚或立即破坏了它？在如此政府之下，人们一般认为应该等待，直到说服多数改变这法律。他们觉得，若他们起而反抗，其补救手段准会造成更糟的罪恶。然而，若补救手段真造成了更糟的罪恶，这乃是政府的过错。是它才使其变得更糟。为何它不更其善于预见改革并为其提供条件？为何它不保护其智慧的少数派？为何它撞上南墙才晓得回头？为何它不去鼓励公民关注并指出它的错误，好做得更好一些？为何它总是钉死基督，总是将哥白尼和路德逐出教会，总是指责华盛顿和富兰克林策动叛乱？

人们会觉得，有意实际拒绝政府的权威，乃是政府未曾料想过的惟一一种违法行为；否则的话，何以未曾为其做出界定，给出其适当的刑罚等第？若一个没有财产的人只有一次拒绝从国家挣来九个先令，他便会给关进监狱——而据我所知，所有法律都不给这定个期限，而全委诸使他置身囹圄的人随意决定；可若他足有九十次从国家偷走九个先令，用不了多久他便会逍遥法外。

如若不公正是政府机器必然产生的摩擦之一个部分，就随它去罢，随它去罢：没准儿它会磨得光滑呢——可不用说，机器准会给磨损净尽的。若是不公正自有其弹簧、滑轮、绳索、曲柄供它自己使用，或许你会认为，补救的手段怕不至于造成

更糟的罪恶；然而，若它的本质便要你对旁人做不公正的帮凶，那末我要说，就打破这法律好啦。就用你的生命做个反摩擦力，止住这台机器罢。无论如何，我也要做到这样的一点——便是我绝不至于出卖给我所咒诅的谬误。

而接受州所提出补救罪恶的途径，真是我闻所未闻。这些途径徒耗时日，人的一生简直难以企及。我自有其它的事情要做。人生在世，并非要把这世界变得适于过活，而单是来此过活，管它过得好也罢孬也罢。人不可能事必躬亲，而只能适可而止；因他做不到事必躬亲，他便不必定要做出些错事来。我用不着向州长跟议请愿，他们也无需向我来请愿；况且，若他们不听我的请愿，那我该怎么办？然而在这种情形下，该州便是把事情做绝了；它的宪法也成了罪恶。这或会显得粗暴强梗、不讲调和；然而惟有感激涕零的人，才会对它极尽尊敬。矫枉总难免过正，一如生和死总会给人带来痛苦一样。

我绝不犹疑地认为，那般自称为废奴主义者的人，都该立即收回对马萨诸塞州政府人力与财力的支持，莫等到他们构成了多数，而该让公义靠他们而得胜。我想，有上帝与他们同在已经足矣，此外尚需何求？况且，一个人若能比邻人更其公义，这便已经构成了多数。

足有一年——也没有更久——我径直面对的这个美国政府，或它的代表——州政府，便是它的收税官；像我这种地位的人，惟一必得面对它的方式便在于此；于是它转弯抹角说，承认我好咧；而最其便捷有效，在目前的事态下又是表明你对它的满意和爱如此之少的最难免的方式，就是将它拒绝了事。我的邻居收税官，那是我得去打交道的人——因为讲到底，我总归得和人斗，而不是和羊皮纸斗——况且他自愿选择做了政府的代理人。不到他被迫考虑他该如何待我——他的邻居，他

素所尊敬的人，是做个邻居和善意的人待，还是当个疯子和闹事的家伙待，还得被迫考虑他是不是能为邻里友谊放过我的破坏行为，不发表恰如其分的激烈思想与讲话——不到此时，他又何能晓得他的地位，以及他作为政府官员——或作为一个人，该如何举措！我非常清楚，若是在马萨诸塞州里，只有一千个人，若是只有一百个人，甚或我说若是只有十个人——若是只有十个正直的人——不，若是只有一个**正直的人**，能停止蓄奴，真正脱离奴隶主同伙，并因之被关入县立监狱，这便能在美国废除奴隶制度。因开始时微乎其微并不打紧，只要一次做得到，便总会有人做下去。可我们倒宁愿夸夸其谈：谈论它成了我们的使命。改革会给那些与有力焉的报纸记上得分，个人却捞不着得分。若是我可敬的邻居，那位国家大使，那位宁愿泡在议会里解决人权问题、而觉不出卡罗来纳监狱的状况岌岌可危的人，坐下来解决马萨诸塞州囚犯的问题，那这个急于将奴隶制的罪过强加给姐妹州的马萨诸塞州（虽然如今，她只能找得到一种拙劣的行为作由头，好跟姐妹州争吵），以及该州的立法机关，今年冬天便绝难解决掉对此一问题的讨论。

在其监禁行为存在着不公正的政府下面，正义之人真得其所的地方也便是监狱。如今马萨诸塞州给自由之士和不屈不挠的人们设置的惟一适宜的所在，便是监狱，好叫他们在这里，为州政府的所作所为而怒不可遏、而与世隔绝，因他们的原则已经使得这些人怒不可遏。在这里，流亡的奴隶，假释的墨西哥犯人，申辩其种族恶名的印第安人，都不乏其人；在这一与世隔绝然而更加自由高尚的土地上，州政府关押着不依附于她、而是反对她的人——在蓄奴州里，自由人能够坚守其荣誉的惟一地方便在于此。若谁觉得身陷囹圄便失去了影响，发出的声音也不再令州政府气恼，觉得在四壁之间再也无从为敌，

他们便是不晓得真理何其强于错误，不晓得他能够何等雄辩而有效地同他有了点亲身体验的不公正来战斗。你的代价是你整个的投票权，那不过是白纸一片而已；然而你的整个影响却绝未丧失。若少数服从了多数，它便失去了力量；它甚至连少数也算不上；而若它倾力来对抗，它便不可战胜。若州政府要在将所有正义之士关进监狱、与放弃战争与奴隶制之间做选择，它的选择简直就绝不会犹豫。若是有一千个人今年不纳税，这方法既非暴力，也不会流血，正如纳税既非暴力也非流血一样；而州政府亦不至于动用暴力，流无辜人的血。事实上，这便是和平革命（peaceable revolution）的意义所在——如果说这种革命能够出现的话。若有收税官或旁的官员问我，——其中的一位已经问过我，——“可我该怎样做?”我回答他，“你若真想有所为，不妨辞职去。”当臣民拒绝了效忠，当官员辞去了官职，革命就算大功告成。不过，我们甚至该假设，血总是会流的。难道良心受伤就不流血？从这伤口流出的，是人真正的人性和不朽，而他流入的是一种不朽的死亡。眼下我看到了便是这一种流血。

我考量了对反抗者的监禁，而非剥夺财产——尽管两者会用于同一个目的——因为若谁主张最其纯洁的权利，且到头来对某腐败的州政府说来最为危险，往往不会花上很多时间积攒财产。国家对他们很少助益，而且轻微的税种也总嫌严苛，特别是当他们不得不自食其力时便更是如此。若有谁过日子可以不花一分钱，州政府或许倒可能犹豫一下，不要他纳税。可富人——我不去做惹人反感的对比——却总能投靠到令他致富的制度。可以断言，金钱愈多，德性便愈少；因金钱介乎人与其目标之间，构成他实现目标的手段；而且不用说，获得金钱也算不上什么伟大的德性。它消除了一些他若缺乏金钱便必得回

答的问题；虽则它提出的惟一新问题，既嫌棘手又嫌多余，便是如何花钱的问题。于是，他脚下的道德根基便遭到了铲除。我们之所谓“手段”在增加，同时生活的机会却在相应减少。一个人有了钱，他能替自己的文化做的最好的事情，便是努力实现他受穷时所怀的计划。基督回答那些希律党人，便是照着他们的情形办。“拿一个上税的钱，”他说，——有个人就从口袋里拿一个银钱给他；若你用的钱有凯撒的像，又由他下令流通并标明了价值——换言之，若你是州政府的人，且欣然享受凯撒政府给你的好处，则若他提出要求，你就得把原本属于他的还给他；“这样，凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神”——而不给他们智慧，好明辨孰与孰取；因他们就不想知道这一点。

在我同我最自由的邻居交谈的时候，我发现，不管他们如何谈论此一问题的重要和严肃，不管他们如何关注公共安定，概括讲来事情都在于一点，便是他们不能够没有现存政府的保护，他们生怕不服从政府给他们的财产与家庭带来的后果。在我自己，我并不觉得我得永远靠着国家来保护。然而，若是在国家把税单交给我时我否认了它的权威，它马上便会夺走我的全部财产，还要没完没了骚扰我跟我的孩子。这实在有些过分。这会使人无法诚实地生活，同时从外在方面而讲，也无法舒适地生活。积攒财产再没有什么价值；它总归得给人夺走。你必得租个地方蛰居起来，种上一点点庄稼，而后迅速吃光。你必得只为自己而活，靠自己夙兴夜寐，闲事少管。甚至在土耳其，人都可能致富，只要他在所有方面都做土耳其政府的好臣民。孔子讲得好：“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”没错：只要我还不指望在什么远方的南方港口，我的自由遭遇了危险，能得到马萨诸塞州的保护，只要我还不

指望单靠和平的劳作，攒起一大笔家庭财产，我便足能够拒绝对马萨诸塞州的忠诚，拒绝她对我的财产和生命拥有的权利。对我而言，因不服从州政府而受刑罚给我带来的所失，总归比服从它来得更少。我觉得，若是服从了它，我便会损失更多。

几年以前，州政府曾以教会之名，命令我交一笔钱，来资助一个曾经向我的父亲布道，而我本人从未听过的牧师。“把钱交出来，”它讲，“要么把你关起来！”我拒绝交钱。可非常不幸，另一个人却认为，该交这笔钱。我看不出何以中学校长要纳税资助牧师，且不是这个校长的牧师；因我不是州立学校的校长，而全靠自愿捐款来维持。我也看不出何以学园就不能提出税单，让州政府以及教会给它些资助。然而，在那位行政管理委员的要求之下，我还是屈尊写下了这样的声明：“以众所周知之声明，我，亨利·梭罗，不欲被视为任何我不曾加入之社团成员。”我把这声明交给镇上的牧师；他也接受了下来。如此，州政府乃知道我不欲被视为那一教会的成员，从此也便没有要求我为它纳税；尽管它也讲，它当时必得严格按起初的假设做。若我当时说得出它们姓甚名谁，我便会明确表明我从未签名加入过的社团；然而我还不晓得，哪里能找到一份完整的名单。

我足有六年没交人头税。因为这个我还被关了一夜；而且，当我面对那两三尺厚的坚固石墙，那一尺厚的铁皮木门，以及那扭曲了灯光的铁栅，我不禁震惊于如此待我的制度之愚蠢，就仿佛我只是具被囚禁的血肉之躯一般。我想，它准把这当成了待我的最好措施，而从未想到过，某种方面它倒是对我有益。我晓得，如若这道石墙横亘于我与乡邻们之间，则还有一道更其难于逾越和打破的墙，挡在他们这些不及我这般自由的人前面。我从未感到遭受了监禁，这道墙不过是徒然浪费着

石料灰浆。在我的感觉里，我所有的乡邻，惟有我才交纳了税金。他们显然不知该如何待我，做起事来像些没教养的人。他们的每句威胁，每句吹捧，都不乏错误；因他们认为，我是一心想要站到石墙的另一边。我在沉思着，而他们勤勤恳恳地锁门，不知道我的思绪又了无障碍地随他们出了门，这些思绪才真正是全部的危险——看到这些，我不仅感到好笑。他们无法碰到我，便决意惩罚我的肉体；这活像男孩子碰不着他们怨恨的人，便虐待那人的狗。我看州政府好不弱智，胆怯得活像带着银匙的孤女，又不晓得分辨朋友和敌人，我对它彻底失去了尊重，而只觉得它可怜。

因此，州政府就从未有意面对过人的道德感与智慧感，单虑及他的身体和感官。它不具备优越的智力与诚实，而只具有优越的物质力量。我并非生而受人强迫。我要按自己的方式来呼吸。我们来试试谁更强好啦。众人又何力量之有？他们只能强迫我，而我是服从于更高的法则甚于我自己。他们强迫我变得与他们相同。我还从未听过，一个真正的人，会被众人强迫着按某种方式来生活。那算种什么生活？政府对我讲，“拿钱来，否则要你的命！”面对此景，我为何就该忙不迭地交钱？它一如栖身于广阔的海峡，感到手足无措：我又何有办法。它只有靠它自己；我也只有自行其是。呼天抢地解决不了问题。我没有责任叫社会机器正常运转。我不是工程师的儿子。我想，若有一粒橡树子和一粒栗树子并排落地，它们都不会谦谦礼让，而是都服从自身的法则，尽力生长、开花，直到一个到头来遮蔽压倒了另一个。若植物按其本性无法生存，就随它死掉好啦；而人也是一样。

我在狱中的那一夜可谓奇特而有趣。我走进监狱，身穿衬衫的囚犯们正在大聊其天，在穿堂风里好不自在。可看守说，

"嘿，孩子们，该锁门啦"；他们便散开来，我还听见他们的脚步声走进空荡荡的牢房。看守介绍给我同室的狱友，说他是"一流的家伙，聪明得很"。门锁上了，他指给我该往哪儿挂帽子，他如何安排那里的生活。牢房每月要粉刷一次；而这一间，至少算得上镇里最洁白、最简陋或许也最整洁的房间。他自然想知道我打哪儿来，为什么给关起来；我告诉了他，又问他怎么被关了进来，自然当他是个诚实的人；而且如事实证明的，我相信他确实诚实。"咋回事？"他说，"他们指控我烧谷仓；可我也没烧呀。"我听出，他或许是喝醉了睡在谷仓里，嘴里吸着烟；这便把谷仓点着了。他们说他是个聪明人，候审已经有三个月，而且兴许还得等下去；可他却相当习惯而且心满意足，因他可以无偿吃喝，且觉得待遇不错。

他靠了一扇窗户，我靠了另一扇；显然，若有谁在那里耽得久，他主要的事情便是望着窗外。我很快看到了牢房里留下的所有痕迹，弄清了以前的囚犯在哪里凿过墙，在哪里锯过门，也听说了那间牢房从前住客的故事：因为我发现，便是此地，也不乏高墙外绝不流传的历史和逸闻。或许这也是镇里惟一写诗的房间，后来那些诗还印成小册子传布，只是没有出版。狱友指给我看许多诗，作者是些被发现企图越狱的小伙子，他们唱那些诗句来为自己雪耻。

我竭力催我的狱友多讲点，生怕再也遇不到他；可到最后，他告诉我哪个是我的床，并且叫我关灯。

这一夜躺在牢里，我仿佛在一个遥远的国度里旅行，那是我从未料及的旅行。我仿佛从未听过市政厅的钟声，从未听过乡村夜晚的声音；因我们开窗而睡，惟有铁栅相隔。我仿佛看见我的故乡沐浴在中世纪的光线之下，我们的康科德河也变成了莱茵小溪，眼前是骑士与城堡。街上的声音，变成了自由民

长老的声音。我不禁耳闻目睹隔壁乡间客栈厨房的嘈杂——对我这毋宁是全然新奇而罕见的经历。这乃是对我的故乡的切近审视。我简直进入了它的内部。此前我从未看见过它的制度。这是它的一种特别制度；因它乃是个郡府。我开始领会，它的居民关心的是什么。

到了早晨，我的早饭从门上的小洞递进来，装在小小的长方形铁盒里，盛的是一品脱的巧克力，黑面包，还有一把铁勺。他们来收餐具时，我幼稚到要把剩下的面包还回去；可我的狱友抢下了面包，说我该留到中午或者晚上吃。过了一会儿，他被安排去附近的地里晒干草，他每天都去那里干活，到中午才回来；于是他向我道别，说恐怕再了见不到我啦。

当我离开监狱时——某人进行了干预并代付了税款——我并没觉得大家有什么变化，比方那位一成不变、步履蹒跚的白发老人；然而这个城市，这个州，这个国家，在我眼里却变了模样，且比时间造成的变化大出许多。我更其觉得，我所居住的州发生了变化。我看出能在多大程度上，把身边的人当作好邻居与好朋友来表示信任，看出他们的友谊不过是忽冷忽热；看出他们并不想达到正义；看出他们的偏见与迷信，竟使他们归于不同于我的另一种族，就像中国人或马来人一样；看出他们为着不冒风险，甚至不冒财产的风险，不惜牺牲了人格；看出他们并不怎样高尚，不过像盗贼待他们一样待盗贼，巴望着靠表面的顺从和几声祈祷，靠不时在笔直却无用的路上走上几次，来拯救他们的灵魂。这样评价我的邻居或许有些刻薄；因我相信，他们许多人还未曾留意，在他们的乡里竟会有着监狱之类的制度。

我们的乡里有种习惯，当哪个贫穷的负债人出了狱，熟人们会来问候他，从指缝之间向他瞧，表示透过监狱窗户的铁栅

看望他，道声："你好吗?"我的邻居没有这样问候我，而是先看看我，再互相看看，仿佛我刚做了次长途旅行。我被捕时正去一家鞋店取只修好的鞋。第二天早晨我出了狱，办完了手续，穿上修好的鞋，加入一群收越橘的人们中间，他们不耐烦地听我引路；过了半小时——马车很快就备好了——就来到两里开外我们这边最高的山间越橘地里，于是州政府再也看不见啦。

这便叫"我的监狱生活"全史。

我从不拒绝交纳公路税，因我真的想做个好邻居而非好臣民；至于维持学校，眼下我正尽力让乡邻们受到教育。税单上没什么特别项目能令我拒付。我只想拒绝忠诚于州政府，有效地退出之，远离之。即使做得到，我也不想追索我的钱的用场，是买了个人，还是买了条枪——而钱可是清白的呀——我只关心追索，我的忠诚有什么效果。事实上，我以我自己的方式，无声地宣布了同州政府的战争，虽然我仍像通常的情形一样，尽量对其予以使用和利用。

若旁人因同情州政府的缘故，替我付了要我付的税款，他们或者做了他们自己已经做过的事，或者便是帮助了不公正，使其逾越了州政府要求的程度。若他们纳税是因对被要求纳税那人错误的关心，要挽救他的财产，防止他关进监狱，这是因他们未曾明智地考虑到，他们听任自己的私人情感给公共利益带来了何等的影响。

这样，这便是我眼下的立场。不过在这种场合，人总不能过于提防，以免固执或者对人们意见的不适当看法，使自己的作为产生成见。他得让自己的行为发乎内心，合乎时宜。

有时我想，咋啦?这些人心意很好么；他们只是无知；若他们知道该如何做，便会做得更好：何必让邻居如此痛苦，叫

他们以不情不愿的方式来待你？可我又想，也没有理由让我按他们的方式做呀，或者让旁人受到另一种更大的痛苦。有时我又对自己讲，若有千百万的人，不激动，不邪恶，不带任何的私人情感，而仅仅向你索取几先令，并且按他们的宪法，又不可能撤回或更改此一要求，你这一方又无法向其他千百万人诉求，你又何必同这强大的野蛮力量相对抗？你不曾顽强抵抗过寒冷与饥饿，狂风与巨浪；你默然屈从于千百种类似的必然。你未曾有过赴汤蹈火之举。可正因我不将其全然视为野蛮的力量，而部分地视为人的力量，认为我与那千百万人有关，而不是与千百万野蛮的无生命之物有关，我觉得诉求便可能做到——首先是即刻诉求他们了解其创造者，其次便是诉求他们了解自身。然而，若我自愿赴汤蹈火，便不能诉求人们去体验火，或者火的创造者，而只能自己蒙羞。若我能令自己相信，我有权满足于现实的人们，并相应对待他们，而非在某些方面按我对他们和我应然的要求和期望对待他们，则我便会像善良的穆斯林和宿命论者一样，努力对现存的事物感到满意，还要说一句惟神所愿。无论如何，抵抗这种力量与纯粹野蛮或自然的力量有其区别，这使我能在抵抗这种力量时有所收效；可我却无法像俄耳甫斯一样，期望改变石头、树木与野兽的本性。

我不想同任何人及国家争论。我不想徒耗精力，琐屑区分，仿佛我比我的邻居好。毋宁说，我甚至是要找一条为守法而辩解的借口。可我还不想轻易地服从它们。诚然，我有理由怀疑我自己；我也发现，每年里当收税官到来时，我还愿对联邦与州政府的行为和地位、对人民的精神做些评论，好找到守法的托辞。

吾欲尊奉吾国兮，

如父母之在堂；
苟无爱与勤劬兮，
惟黾勉以索求。
教灵魂以宗教兮，
复佐之以良知；
不求辖制之欲望兮，
蝇利亦莫所投。

我相信州政府不久便能从我手里，得到我所写的所有此类著作，到那时，我会是个比不比乡邻为差的爱国者。低一步看，宪法纵有许多缺陷，却非常不错；法律与法庭很值得尊重；甚至这个州以及这个美国政府，许多方面也颇值赞美、珍视和感激，一如许多人说过的那样；不过以从较高的观点看，我的说法又不失准确；而从更高乃至最高的观点看，谁能说出它们为何物，值得尊敬一番、重视一次？

然而，政府对我的关心太少，我也势必给它尽可能最少的关注。我并非经常生活在政府之下，甚至在这一世界上也是如此。若人还能自由思考，自由遐思，自由幻想——他绝不能长时间不这样做——愚蠢的统治者或改革者就无法根本打断他。

我知道大多数人不这样想；不过那些专门研究此类问题的人们，也像旁人一样令我不满。政治家和议员们，完全置身制度之内，从不能识其真相。他们空谈管理社会，却不能置身事外来观察。他们或许有一定的经验和优点，无疑也发明了些真正的甚至有用的制度，对此我们诚挚地感谢他们；但他们的全部智能和有用性都只适用于一定的、不很广泛的范围。他们常常忘了，这世界不是靠狡猾和权宜之计来治理的。韦伯斯特从不析究政府的根底，所以不能权威地阐述政府问题。他的话对

那些不思根本改变现政府的立法者们来说是智慧；而对于思想家们，对于那些为一切时代立法的人说，他等于没谈到过政府问题。我了解这样一些人：他们对这个问题平静明智的思考，正立即表明了其精神活动的范围和适用的局限。不过，与大多数职业改革者的廉价声明和一般政治家更廉价的智慧与辩辞相比，韦伯斯特所谈的几乎是惟一合理而有价值的，我们为他而感谢上帝。与那些人相比，韦伯斯特始终是坚强独到，而且——最重要的——又不失实际。不过，他的特质不是智慧，而是明智。律师的真理不是真理，而是一种一致性或一致的便利性。真理始终是自身一致，而且主要不是要揭露不公正行为中的正义问题。真应当把韦伯斯特叫做——其实他已被叫做——宪法的卫士。他除了捍卫宪法之外，没有对宪法进行任何批评。他不是个领导者，而是个追随者。他的领导者是 1787 年的人们。他说道："我从未做过努力，也未想做出努力，从未支持过一项努力，也从未想支持一项努力，去打乱先前确定了的安排——即使是各州加入到联邦里来的那些安排。"在考虑宪法赋予奴隶制的合法性时，他还说："由于它是先前的契约的一部分，就随它去罢。"尽管韦伯斯特有着异乎寻常的敏锐和能力，他仍未能从单纯的政治联系中把握一个事实，并按照它完全是个理智——例如一个人在今日之美国对奴隶制该做的事情——的问题这一性质来看待它，而是当作为一个人私下讲话时，冒险或被迫地作出了如下的极端的回答。他说，"存在着奴隶制的那些州的政府在调节奴隶制时所采取的方式，是为着它们自己能得到尊重的，是为着对其选民负责，为着符合一般的财产、人性和正义的法则的，是为着上帝的。其它地方和社会组织则产生于一种人的情感或产生于其它原因，它们与这种调节方式无涉。我未支持过这些社团，今后也不会去支持它

们。”从这一回答中，又能引出什么惟一的社会义务新准则？

不了解真理更其纯粹源泉的人，不能追溯其更远源头的人，总不失明智地奉行圣经与宪法，并以敬畏和谦卑之情从中汲取养分；然而视其为汇成湖泊的源泉的人，却要继续前进，到最后的源头去朝圣。

美国还不曾出现过有立法才干的人。在世界历史上，这样的人也是凤毛麟角。有的是演说家，政治家，雄辩家，可以数以千计；可他们却未曾开口讲过，谁能够解决当时恼人的问题。我们喜欢雄辩是因其雄辩，而非因其会说出真理，激发起英雄主义。我们的立法者们，还不晓得自由贸易、联邦以及正直对国家的相对价值所在。他们没有才智和天资，能理解税收与财政，工商业与农业这些琐屑的问题。若我们只靠议员们在国会的机锋来引领，不理会人民合宜的经验与实际的抱怨，美国便再不能维持民族之林中的地位。新约全书已经写下了一千八百年之久——或许我没有权利这样说——又哪有立法者具有如此的智慧与实践天才，将其用做照亮了立法科学的光芒？

我情愿服从政府的权威——因我乐意服从能比我做得更好的有识之士，甚至在许多方面服从不至于比我做得更好的无识之士——而政府的权威依然太不纯粹：若要严格公正，它就必得得到被统治者的认可与同意。它对我的人格与财产并无纯粹权利，而只对我出让给它的东西才有权利。从绝对君主制到有限君主制的进步，从有限君主制到民主制的进步，乃是朝向真正尊重个人的进步。甚至中国哲学家都大为明智，将个人视为帝国的基础。难道像我们了解的民主制度，竟是政府之最后可能的进步形式？就不能向着承认及有组织的人权再迈进一步？惟有州承认个人乃是更高的独立权力，承认其一切权力和权威均来自个人，并以此来对待个人，才能有真正自由开明的州。

我愿意想像这样的州：它努力对一切人保持公正，并像尊重邻居一样对待个人；它甚至不将少数如其邻居与伙伴一样尽了义务的人，企图脱离之，疏远之，不依附之的行为，视为不见容于其自身的和谐。若有一州产生了这种成果，能够任其瓜熟蒂落，它便会为更其完美辉煌的州开拓了道路——这一点我曾经有所设想，却不知何处可以见到。

（本篇由张晓辉译，并参考廖申白译何怀宏校之译文加以校正）

3. 论非暴力[①]

莫罕达斯·甘地

1

一边是真理和非暴力，一边是谬误和暴力，在这两者之间没有调和的余地。我们也许不可能做到在思想言词和行为中完全非暴力，但我们必需始终把非暴力作为我们的目标稳步地向它接近。不管是一个人的自由还是一个民族或整个世界的自由，都必需通过这个人、这个民族或这个世界的非暴力来达到。

2

非暴力并不是一件可以随意穿上和脱下的衣服，它的地位是在心灵中，它必定是我们存在不可分离的一部分。

3

非暴力抵抗精神的获得，是一种在自我否定和欣赏我们自身内部的隐藏力量的长期训练，它改变一个人的人生观……它是最伟大的力量，因为它是灵魂的最高表现。

---

① 译文主要选自 Thomas Merton 所编 *Gandhi on Non violence*, New Directions Publishing Corporation, 1965。——译者

4

如果一个人要同崇拜武力作斗争，必须仅仅使用与崇拜武力者惯用手段完全不同的手段。

5

原则：

非暴力意味着人可能有的完全的自我纯洁化。

在人们之间，非暴力的力量准确地相应于不使用暴力者可施加暴力的能力，而不是他的意志。

一个不使用暴力者所掌握的力量总是大于假如他使用暴力所拥有的力量。

非暴力决不会被打败。

6

非暴力（Ahimsa）是生命中惟一真实的力量。

7

如果爱或者非暴力不是我们存在的法则，我的全部论证就将失败。

8

当非暴力的实践成为普遍的，上帝就将像他治理天国一样治理人间。

9

我知道这不可能被论据所证明，但它将被活生生的人们所

证明，这些人在他们的生活中全然漠视对他们发生的后果。

10

我的一贯经验使我确信，除了真理以外，没有别的上帝。如果这几章的每一页没有向读者宣示实现真理的惟一办法就是非暴力，我就会觉得我写这本书所费的心血全都白费了。即使我在这方面的努力没有收到什么效果，读者也应当明白，过错在于方式而不在于原则。我对非暴力的追求，不论是多么诚挚，究竟还没有达到尽善尽美的地步。因此，我在一瞬间所瞥见的一点真理，很难把它的无法形容的光辉宣泄于万一，这光辉的强烈，实百万倍于我们日常亲眼看见的太阳的光辉。其实我所抓到的只不过是这个伟大的光明的最微弱的一线而已。然而我可以保证说，根据我这一切体验的结果，只有完全实现了非暴力的人，才能完全看到真理。

11

非暴力是最高的法则，在我半个世纪的经历中，我还没有碰到过这样的情况——在这种情况中我觉得通过非暴力竟会一无所助、一筹莫展。

12

人作为动物是残暴的，而作为精神存在是非暴力的，他一旦在精神上觉醒就不能够再使用暴力。

13

如果耶稣没教导我们以爱的永恒法则支配整个生活，那么他就是白白地生活和死去了。

14

勇敢在于赴死，而不在于杀戮。

15

非暴力抵抗运动的原则，是在这个运动的名称还没有发明以前就已经存在了。实在说，当这名称诞生的时候，连我自己也不知道它是什么。在古遮拉特文中，我也用过英文的“消极抵抗”这几个字来描述它。有一次我在欧洲人的一个集会上发觉“消极抵抗”这个词的含义太狭隘了，我还发觉它被当做是弱者的武器，其特点是仇恨，最后还可以成为暴力。因此我不得不反对这些解释，而说明印度人这个运动的真正性质。显然印度人必须创造一个新字来表示这个斗争。

我绞尽了脑汁，还是找不出一个恰当的名称来，因此我便在《印度舆论》上悬赏征求读者的高明意见。结果摩干拉尔·甘地提供了“萨达格拉哈”（“萨特”意即真理，“阿格拉哈”意即实力）这个字得了奖。但是为了弄得更清楚，我把这个字改为“萨提亚格拉哈”（satyagrha），从此它便成为古遮拉特文中表明这个斗争的通称。

16

非暴力是一种心灵的性质，不可能通过诉诸大脑获得。

17

在非暴力的王国中，每一真实的思想都受到尊重，每一真实的声音都有其充分的价值。

18

一种非暴力的革命并不是一个攫取权力的过程，而是一种关系的改造，最终达到权力的和平移交。

19

在非暴力反抗中，手段和目的是同样正义和纯洁的。

20

非暴力（satyagrha 真理力量）的理想并不只是对被选择的少数——对圣徒和预言家而言的，它是对所有人而言的。

21

这对我来说是一自明的真理：好像自由将同等地被所有人分享，所有的人也就一定能在保卫自由中贡献同等的一份力量——甚至那些躯体最孱弱者和残疾人也是如此。……因此我立誓，并将继续立誓使用非暴力，即只使用精神的力量。在此，身体的缺陷并不构成障碍，甚至一个柔弱的妇女或孩子也能同等地抗衡。

22

非暴力行为的第一个原则是不参与任何羞辱人的事情。

23

把生命奉献给自己认为是正当的事情，是非暴力反抗的核心。

24

非暴力反抗总是优于武装抵抗。……非暴力决不能用于保护一个邪恶的事业。

25

非暴力是一个教育公众的过程，它渗透到社会的所有方面，最终使自己不可战胜。

26

非暴力反抗成功的必要条件是：

1. 非暴力反抗者不应当在心里憎恨其对手；
2. 问题必须是真实和实质性的；
3. 非暴力反抗者必须准备受苦到底。

27

人类只能通过非暴力来摆脱暴力，通过爱来克服恨。

28

我不要求任何人追随我，每个人都应当追随他自己内心的声音。

29

一个纯洁的人所能给予的最宝贵东西就是他的生命。

30

非暴力并不是怯懦者的借口，而是勇敢者的最高德性。

……怯懦是与非暴力完全不相容的。非暴力以实行打击的能力为前提。

31

不能够面对死亡以非暴力保护他自己或他最亲密、最宝贵的东西或荣誉的人，可以而且应当以暴力反抗侵犯者，面两者都不能做的人是一种负担。

32

在我看来，没有一种直接的积极的行动，非暴力就是无意义的。

33

如果在我们心里有暴力，那么，使用暴力比以非暴力来掩盖虚弱无力要好。无论如何，暴力比虚弱无力更可取。一个暴力者有变为非暴力反抗者的希望，而一个虚弱无力者却没有这样的希望。

34

非暴力是一个勇者的品质，怯懦与非暴力如水火不相容。

35

我想使弱者的非暴力变为勇者的非暴力，这可能是一个梦想，但我必须努力使之实现。

36

我们应当学会直面危险和死亡，克制肉体的欲望，获得忍

受各种艰难困苦的能力。

37

只要一个人还想保留他的剑，他就尚未达到完全的无畏。

38

在凯达，不断咒骂政府的人们，现在却觉得真正有力量的并不是政府，而是那种愿意为真理受难的代表真理的力量。所以他们已经不再感到痛苦了，他们认为政府应当是一个为了人民的政府，因为当人们感受不公平的时候，这种政府能够容忍有秩序的和可敬的不服从。……如果我能够推广这种精神的力量——其实这就是爱的力量的别名——以代替暴力，我知道我可以为你呈献一个能遏制全世界的作恶行为的印度。

39

一个非暴力反抗者决不可能逃避危险，不管他是在许多同伴中还是独自一人，只要他是战斗而死的，他就是充分履行了他的职责。

40

在生活中要完全避开非暴力是不可能的。那么，这个问题就出现了，一个人要把界限划在那里呢？这界限不可能对所有人都是一样的。……食肉对我来说是一种罪。但对另一个有食肉习惯的人来说却没有什么错处，仅仅是为了模仿我而放弃这一习惯就将是一种罪。

41

非暴力是世界上最伟大和最积极的力量。一个非暴力反抗者不可能是消极的……一个在其生活中表现了非暴力的人是在使用一种优于所有野蛮力量的力量。

42

印度若要恢复古时的光荣，就只有获得自由以后才可以。就我所知，我们的斗争之所以引起全世界的注意，并不是因为印度正在为自己的解放而战，而是因为我们为争取解放而采取的手段是独一无二的，不曾为历史上有过记录的任何民族所采用。

我们采用的手段不是暴力，不必流血，也无需采取时下人们所理解的那种外交手段，我们运用的是纯粹的真理和非暴力。我们企图成功地进行不流血革命，无怪乎全世界的注意力都转向我们，迄今为止，所有国家的斗争方式都是野蛮的。他们向自己心目中的敌人报复。

查阅各大国的国歌，我们发现歌词中含有对敌人的诅咒。歌词中发誓要毁灭敌人，而且毫不犹豫地引用上帝的名义并祈求神助以毁灭敌人，我们印度人正努力扭转这种进程。我们感到统治野蛮世界的法则不应是指导人类的法则。统治野蛮世界的法则有悖人类尊严。

就我个人来说，如果需要的话，我宁愿长时期地等待，也不愿用流血手段使我的国家得到自由。在连续不断地从政近三十五年之后，我由衷地感到，全世界对于流血已经深恶痛绝。世界正在寻找出路，我敢说，或许印度古国会有幸为这饥渴的世界找到出路。

43

我知道非暴力所取得的开展看来是一种相当缓慢的开展，但经验告诉我它是达到共同目标的最可靠途径。

44

那面对死亡而决不还击的人充分履行了他的职责，而结果则在上帝手中。

45

如果说理智在暴力中起很大作用，那么它在非暴力领域中起着更大的作用。

非暴力反抗的不可动摇的力量在于——受苦且决不报复。

46

我相信这句话是不朽的真理：由剑得到的亦将因剑失去。

47

我的最有力武器是默默地祷告。

48

“非暴力”是一个含义广泛的原理。我们都是生活在互相残杀的火焰中的无助的凡人。俗语说生命依生命而生，这有很深的意义。如果不有意识地或无意识地进行对外界的杀害，人是不能生存的。人的生活本身——吃、喝和行动——必然造成某种杀害，即对于生命的摧残，哪怕是多么微小。因此，凡是信奉“非暴力”的人，只要他的行动是出于怜悯，只要他尽力

避开对于微小如虫的动物的摧残，并设法加以营救，从而不断地致力于从杀生的可怕的樊笼中解脱出来，那他就算是忠于自己的信仰。他在自制和悲痛中会不断地成长，但他不可能完全摆脱对外界的杀生。

还有，由于“非暴力”包含着一切生命的统一，一个人的错误就不能不波及其余，所以人们不可能完全摆脱杀生。只要他依然是一个社会上的生物，他就不可避免地要参与社会的存在本身所进行的杀生。一旦两个国家发生了战争，一个信奉“非暴力”的人，他的职责就是阻止战争。凡是承担不起这种责任的，凡是没有力量抗拒战争的，凡是不配抗拒战争的，就可以参加战争，同时则竭力设法把他自己、他的国家和整个世界从战争中解救出来。

49

自尊和荣誉不可能由别人来保护，而必须由每个人自己来保卫。

50

民主只能通过非暴力来挽救，因为民主只要是靠暴力来维持，就不可能为弱者谋利或保护弱者。我所理解的民主是：在这一制度中最弱者应当有和最强者一样的机会。这只能通过非暴力实现。

51

由于非暴力不允许有任何卑劣、欺诈和恶意，它必然提高自卫者的道德水准。

52

如果自由必然到来，它一定是通过我们自己的内在力量，通过取消等级和统一社会的所有阶层达到的。

53

罪恶和别的疾病一样，也是一种病。是先前社会体系的产物，因此，包括凶杀在内的所有罪都将作为一种疾病来医治。

54

除了通过真理和非暴力，我们别无出路。我知道战争是恶，是不可缓解的恶，我也知道它必然进行，我坚定地相信通过血腥和欺诈赢得的自由决非自由。

55

对非暴力的最好准备甚至表现于坚决地追求建设性的目标……

56

一个非暴力反抗者不可能等待，或延迟到条件十全十美时才进行这种反抗。他将使用无论手边的什么材料，将其净化、冶炼、转变为真金。

57

没有对上帝的一种不灭信仰，真理和非暴力是不可能的，这意味着一种自足、全知和不灭的力量，它存在于这世界所知的所有别的力量之中，不依赖任何别的力量，在所有别的力量

都可以想见地消失或覆灭之后仍然存在。

58

要想真正挽救自由与民主，就只能通过非暴力反抗来进行，这种非暴力反抗所需要的勇气和所赢得的光荣决不比暴力反抗更少，它将是无比地更勇敢和更光荣，因为它将给予生命而不夺去生命。

59

非暴力作为一个信条必须是全面的。我不能够在一个行动中是非暴力的，而在另一个行动中却使用暴力，那样做就是把非暴力作为一种策略而非一种生活的力量。

60

不在国家的水平上接受非暴力就不会有一个立宪制或民主的政府。

61

只要非暴力尚未被承认为是一种生活的力量、一个神圣的信条而非一种策略，民主政府就还是一个遥远的梦。

62

真正的民主党人以纯粹非暴力的手段来捍卫他自己、以及他的国家乃至全人类的自由。

63

你不能在一种工业文明上建立非暴力……如我所领悟的乡

村经济完全摆脱了剥削，而剥削是暴力的本质。因此，在你能成为非暴力的之前，你必须先有农人的心灵，而要有农人的心灵，你必须信奉纺车。

64

道德是战争中的违禁品。

65

理想的非暴力国家将是一种有序的无政府状态。

66

在奴隶决定他不再做奴隶的一刻，他的镣铐就脱落了。他使自己自由并将其展示于人。自由和奴役是精神的状态。因此，第一件事就是对自己说："我将不再接受一个奴隶的地位，不再服从与我的良心相违的命令。"所谓的主人可能鞭打你，试图迫使你为他服务。你将说："不，我不再为你的钱或威胁而服务于你。"这可能意味着受苦。但你的坦然受苦将点亮自由的火炬，这一火炬不可能被扑灭。

67

任何政府都不可能迫使那些在自己的心里认识到自由的人们违背其意志而向其致敬。

68

我不赞成任何地下活动。数百万人不可能进行地下活动，他们也不需要地下活动。

69

人类正处在分路口，它必须选择人道的法则或者丛林的法则。

70

非暴力反抗呼吁不报复地忍受痛苦和打击的力量和勇气。但它的意义还不仅此。当时局要求说出全部真理和相应行动时，沉默就是怯懦。

71

（“他们的社会主义”）——他们的一个目标是物质的进步。在他们的社会主义中没有个人的自由。你一无所有，甚至于对你的身体。你可能在任何时候被逮捕，即使你没犯任何罪，他们将给你任何愿给你的东西。

（“我的社会主义”）——我在许多社会主义者诞生之前就是一个社会主义者，我的主张在他们的社会主义消失之后仍将存在。我的社会主义意味着“始终公平”。我不想从盲人、聋哑和跛者的灰烬中升起。……我想要充分表现我的人格的自由。我必须有建造通往天狼星的天梯的自由，只要我想去那里……我的社会主义意味着国家一无所有。

72

我有共产主义者的朋友。他们有些人就像是我的孩子。但他们看来并没有区分公正与偏邪、真理与谬误……他们看来是从俄国得到指令，把那里而不是印度看做他们的精神家园。我不可能赞许这种对外部势力的依赖。

73

手段的不纯洁必然导致目的的不纯洁。

74

这种“非暴力”便是追求真理的基础。我日益懂得，除非是以“非暴力”为基础，这种追求往往是徒劳无功的。抗拒和攻击一种制度是十分正当的，但是要抗拒和攻击这种制度的创立人，那就等于抗拒和攻击自己。因为我们都是被同一把刷子粉刷出来的人，都是同一个造物主的儿女，惟其如此，我们心中的神灵之力都是无穷无尽的。蔑视一个普通的人也就是蔑视那种神灵的力量，可见伤害的就不只是那个人，同他一起被伤害的还有整个世界。

75

真正的宗教教诲的本质是：一个人应当服务于所有人，和所有人做朋友。友好地对待自己的朋友是容易的，而友好地对待自视为你的敌人的人才是真正宗教的精华，前者仅仅是交易。

76

只有真诚、非暴力和心灵纯洁的社会主义者才能在印度和世界上建立一个社会主义社会，就我所知，世界上还没有纯粹社会主义的国家。

77

我只有把自己与整个人类联系起来才能过一种宗教的生

活，我只有通过政治才能使自己与整个人类联系起来。今天人们的所有活动是一个不可分割的整体。你不可能严格地划分开社会的、经济的、政治的和纯粹宗教的工作。

78

非暴力在面对最大暴力时是最有效的。它的性质事实上只在这种情况下得到证明。受苦者不必看到结果。……

79

人的行为是两件不同的事情。一件好的行为是应该引起赞许的，而一件不好的行为就应该受到谴责，而做出此种行为的人，不管他是好是坏，总是因为他的行为的好坏而受到尊敬或怜恤。“恶其罪而非恶其人”虽然是一个很容易被理解的观念，却很少有人做到，这也就是为什么怨恨的毒汁遍布世界的原因。

80

在非暴力反抗的字典里没有敌人。

81

正像一个人在暴力的训练中要学习杀戮的艺术一样，一个人在非暴力的训练中也必须学习死亡的艺术。

82

非暴力的两个基本点是：

1. 非暴力是最高法或宇宙法。
2. 除了真理没有任何别的法。

83

非暴力反抗本来是诚实的人的一种武器。一个非暴力反抗者要坚守非暴力的原则，而且除非人民在思想上、辩论上和行动上都遵守这个原则，我便不能进行群众性的非暴力反抗运动。

84

一个非暴力反抗者应当把绝食仅仅作为一种最后的手段，在所有别的纠正办法都试过并无效之后才使用。

85

在日本侵略情况下的非暴力反抗。非暴力反抗者将拒绝给他们任何帮助，甚至不给他们水。因为帮助任何抢掠他们国家的人决非他们的义务。……假设日本人强迫反抗者给他们水，反抗者就必须在反抗中死去……在这种非暴力反抗中的根本信念是：侵略者将于某个时候在精神和身体上都疲于杀害非暴力反抗者。他将开始琢磨这种新的不寻求损害的不合作力量是什么，从而也许放弃进一步的屠杀。但反抗者可能发现日本人是完全无人性的，他们并不关心他们杀了多少人。由于非暴力反抗者宁可被杀也不服从，他们将赢得胜利。

86

我坚决认为，那些要领导人民进行非暴力反抗运动的人应当能够把人民保持在所希望于他们的非暴力界限以内。直到今日，我还持有这同样的意见。

87

反对把绝食作为政治斗争的一部分是一自然的偏见。……通常的政治家把它考虑为是政治中一种粗俗的插入，虽然它总是被囚徒们使用。……我自己的绝食总是严格按照非暴力的原则。……我达到的结论是:绝食至死是非暴力反抗的不可分割的一部分，它在某些情况下是最伟大和最有效的武器，若没有一种恰当的训练，并非每个人都有资格承担它。

88

在绝食中没有模仿的余地。没有内在力量的人不应当使用此手段，使用了也不会成功。但如果一个非暴力反抗者一旦按照信念开始了绝食，他就必须不管他的行动是否产生结果而坚定不移……

89

为自私的目的绝食是错误的，比方说为了自己工资的增加。但在某些情况下，为一个人所属的团体的工资增加而绝食是可以允许的。

90

一个不公正的法本身是一种恶，因别人违反它而实施逮捕就更是一种恶。现在非暴力的法则说对暴力不应当用暴力去抵抗，而应当用非暴力去抵抗……这样，我就通过违反这种法律，并和平地任其逮捕和监禁来做这件事。

91

人民在适合进行非暴力反抗运动以前，必须透彻了解其深刻的含义。所以在重新发动一次群众性的非暴力反抗运动以前，必须先建立一队久经考验、心地纯洁而又完全了解非暴力反抗的严格条件的志愿人员。他们可以向人民说明这些原则，并且日以继夜警惕着其是否被正确地执行。

92

在我心灵的深处，我总是在与上帝争吵：不理解他为何竟然允许（像战争）这样的事情发生。我的非暴力看来几乎是无能为力的。但每日争吵的结论是：上帝和非暴力并不是无能为力的。无能为力是在人们中间。即使我的尝试失败，我也必须坚持自己的信念

93

国大党还没有一种对非暴力的坚定信仰。因此，国大党的非暴力实际上是弱者的非暴力。

94

未来将依赖于我们现在所做的事情。

95

我承认我的错误。我以为我们的斗争是建立在非暴力基础上，而实际上它只是消极抵抗，本质上是一种弱者的武器。它在任何可能的时候都自然地导向武装抵抗。

96

非暴力是我的信念。但它并不是国大党的信念，国大党总是把它作为一种策略。

97

如果不进行自我纯洁的工作，要和每一生物合为一体是不可能的；没有自我纯洁，要遵行非暴力的法则也必然是一种梦想；一个心地不纯洁的人，决不能认识上帝。因此，自我纯洁必须包括生活中的各个方面的纯洁。而由于纯洁是富有感染力的，个人纯洁的结果必然使周围的环境也纯洁了。

然而自我纯洁的路程是艰难而崎岖的。一个人要达到完全的纯洁，就必须绝对摆脱思想、辩论和行动中的感情；超越于爱、憎、迎、拒的逆流之上。我知道我自己还没有达到这三方面的纯洁，虽然我在这方面一直进行着不倦的努力。这就是为什么世界上的赞誉不能使我动心，有时反而使我难过的道理。在我看来，克服微妙的情欲比用武力征服世界要难得多。我自从回到印度以后，总感到情欲一直在我的内心潜伏着。这一种感觉使我感到惭愧，但是并没有使我气馁。这些经验和尝试使我知道在我的面前还有一条艰难的道路。我必须把我自己降为零。一个人若不能自动地在同类中甘居末位，就不能解脱。非暴力是最大限度的谦让。

98

非暴力总是可靠无误的。因此，当它看来失败的时候，这失败是由于实行者的失当。

99

我们每天都在为混淆消极抵抗与非暴力反抗的无意间犯的错误付出深重的代价。

100

经验教导了我，文明是非暴力反抗中最困难的部分，这里所说的文明并不是指在这种场合讲话要斯斯文文，而是指对于敌人也有一种内在的善意的胸怀。这应该在非暴力反抗者的每一个行动中表现出来。

101

非暴力反抗的结果，只有当它使非暴力反抗者比开始时力量更加强大、精神更加焕发时，才算是值得的。

102

因此，让我们来看看非暴力抵抗主义的力量所在。顾名思义，它的力量在于对真理坚韧不拔的追求。这种真理，用强有力的字眼来表达就是爱。爱的法则要求我们不要以怨报怨，以暴力对暴力，而要像司里买提·沙路祝尼·戴维昨天告诉你们的那样，以德报怨。非暴力抵抗主义的力量在于确认真正的宗教精神以及与这种精神相协调的行动。一旦你将宗教信仰的因素引进政治，你就使你的全部政治观点完全改变了。于是你就能够进行改革，不是通过把苦难强加给抵抗改革的人，而是通过自己承受苦难而达到改革的目的。因此，我们希望，在这个行动中，通过我们所受的深重苦难，可以影响政府，使政府推迟不撤消这两项受到反对的法案的决定。　　（何怀宏译）

4.《寄自伯明翰监狱的信》及其它

小马丁·路德·金

寄自伯明翰监狱的信[1]

亲爱的牧师同工们：

我在伯明翰市立监狱的囹圄当中，读到了你们最近的声明，你们称我们当前的行动"不明智又不合时"的声明。通常我很少费时去回答对我的工作与观念的批评。若是我想回答堆到我桌上的所有批评，我的秘书便只好整日价写信写个没完，我也便无暇从事建设性的工作。然而我觉得你们充满了善意，你们的批评亦不失诚挚，因之我希望以耐心理性的措辞，来回复你们的声明。

既然你们受了反对"外人介入"这种说法的影响，我想我该说明一下，我何以要在伯明翰。我有幸担任基督教南方负责人会议的主席，该组织总部设在佐治亚州的亚特兰大，而在南方每州都有活动开展。整个南方，我们设有八十五个分支组织，其中的一个便是亚拉巴马基督教争取人权运动。我们经常与各分支机构，分享工作人员、教育及财政资源。几个月前，伯明翰的分支机构吁请我们，若认为必要的话，制订一项非暴力直接行动方案。我们准备同意他们的吁请；一旦时机成熟，

---

[1] 译自 Martin Luther King, Jr., *Why We Can't Wait*, New York: Penguin Books, 1963, 76-95 页。——译者

我们便会履行诺言。因此，我与我的几名工作人员在这里，是因我受邀来此。我来这里，因我在这里存在着组织关系。

然而更基本上，我来伯明翰乃因为这里存在着不公正。一如公元前八世纪的先知离开自己的村落，将他们的“耶和华这样说”带到远届外邦的区域，一如使徒保罗离开他的大数（Tarsus）小村，将耶稣基督的福音播扬到希腊—罗马世界的每一角落，因之我也不能不把自由的福音带到我的家乡以外去。我必如保罗一样，不断回复马其顿人求助的吁请。

而且，我认为所有的社区，所有的州，都处于相互联系之中。我无法闲坐亚特兰大，对伯明翰发生的事情却不闻不问。任何一地的不公正，都会威胁到所有地方的公正。我们都落在相互关系无可逃遁的网里，由命运将我们结为一体。对一处的直接影响，对他处便是间接影响。我们再不可生活在窄仄褊狭的“外来蛊惑家”的观念下面。只要住在美国以内，便绝不可视为任一地方的外来者。

你们对目前伯明翰的示威感到痛惜。然而我要很遗憾地说，你们的声明对于引起示威的条件，竟未曾表现同样的关注。不用说，你们全都不想同那般浅薄的社会分析家亦步亦趋，单单盯住后果，而不去抓住根本的原因。目前伯明翰的示威固然不幸，然而该市的白人权力结构令到黑人社区无所选择，则是更其不幸的事情。

任何非暴力运动，都要包括四个阶段：收集事实，以判定不公正是否存在；谈判；自我净化（self - purification）；以及直接行动。在伯明翰，我们已经历过所有这些阶段。无可否认，种族方面的不公正席卷了此一社区。或许伯明翰算得上美国种族隔离最为彻底的城市。其暴行的丑恶记录尽人皆知。黑人在法院受到极不公正的对待。较之我国别的城市，伯明翰有

更多爆炸黑人住宅及教堂的案件未曾解决。这里有的是残酷的铁证。基于这些条件，黑人领袖们才会试图，与城里的首脑们进行谈判。然而，首脑们却断然拒绝进行善意的谈判。

于是在去年九月，我们有机会得同伯明翰经济社区的首脑进行会晤。在谈判期间，商人们做出了某些承诺——诸如，取消商店里羞辱性的种族标志。基于这些承诺，弗莱德·沙特斯沃思牧师以及亚拉巴马基督教争取人权运动同意，暂停实行一切抗议行动。然而过了几月，我们知道受了破坏承诺的害。一些标志取消不久，又移了回来；另一些则根本就原封未动。

一如从前的无数经历，我们的希望遭到了沉重的打击，我们的心里笼罩着深切绝望的阴影。我们别无选择，惟有准备进行直接行动；由此，我们要以自己的身体为手段，向地方及全国社区的良知，申明我们的处境。考虑到这其中不乏困难，我们决定先来进行自我净化的过程。我们开始了非暴力的一系列实习，我们不断自问："你是否能挨打而不还手？""你是否能忍受监狱的考验？"我们确立了在复活节期间进行直接行动方案的时间表，认为除去圣诞节而外，这乃是一年当中主要的购物时期。我们晓得，直接行动有一个副产品，便是经济的有力紧缩；我们觉得，这会成为一个绝好的机会，向商人们施加压力，以赢得我们所需的变革。

此后我们了解到，在三月伯明翰要进行市长选举，于是立即决定在选举之前，暂缓实行直接行动。待到我们得知，公共安全行政长官欧仁·"布尔"·康纳尔将在最后一轮投票当中赢得多数，我们又一次决定将行动延期到投票日之后，好使得抗议运动不至被利用来掩盖了问题。同其他许多人一样，我们也等着见到康纳尔先生竞选失败，为此目的，我们不惜将运动一再延期下去。此一社区既需要我们援手，我们觉得，我们的直

接行动方案再也无法继续拖延。

你们或许会问："何必要搞直接行动？干吗不来点静坐，来点游行之类？谈判岂不是更好？"你们倡导谈判，这非常正确。不错，这正是直接行动的目的所在。非暴力的直接行动，正是要寻求制造这样的危机，促成这样的紧张，好让不断拒绝了谈判的社区，被迫面对这一个问题。它是要使得再无法漠视的问题，变得引人注目。我这里讲，制造紧张乃是非暴力反抗运动的组成部分，听上去颇有点危言耸听。然而我必得承认，我绝不惮于"紧张"一词。我真诚地反对暴力的紧张，可另有种非暴力的建设性紧张，却需要我们推波助澜。一如苏格拉底觉到需要在人心之中制造出紧张，以使得人们脱离开神话与真假混杂的思想之羁绊，臻于创造性分析与客观评价的自由王国，我们也必得了解，需要非暴力的牛虻，在社会制造出一种紧张，以帮助人们脱离开偏见与种族主义的黑暗深渊，达到理解理友爱的壮丽山巅。

我们的直接行动方案，其目的便在于制造一种充满危机的局面，以期不可避免地开启谈判之门。因此，我很赞同你们的谈判呼吁。我们心爱的南方，可悲地挣扎在一言堂的泥沼兴中，而拒绝了对话，已经何其长久！

你们声明的一个基本要点，是认为我与我的同事们在伯明翰进行的行动不合时宜。有人会问："于吗你们不肯给新的市政当局做事的时间？"对这一诘难，我惟一能做的回答便是：伯明翰新的当局在做事之前，必得像那将要出发的人一样给人推一把。若是我们觉得，选了艾伯特·鲍 特威尔做市长，伯明翰就会迎来太平盛世，我们就大错特错啦。鲍特威尔先生或许会比康纳尔先生更和缓，可他们一例都是种族隔离主义者，一心单想着维持现状。我倒是希望鲍特威尔先生够理智，看得出

大力反对取消种族隔离制度的运动，只会徒劳无益。然而没有民权志士们施加的压力，他决计看不到这点。朋友们，我必得告诉你们，不施加合法且坚定的压力，在民权领域便得不到丝毫的进步。有一个历史事实颇为可悲，便是特权集团很少能够自愿放弃特权。个人倒能够见到道德之光，而自愿放弃其不公正的地位；然而集团，诚如莱因哈德·尼布尔告诉我们的，却比之个人更其倾向于不道德。

通过痛苦的经历，我们晓得自由绝不会由压迫者自愿赐予给我们；它必得由被压迫者要求过来。坦率地讲，我还没参加过一次直接行动运动，能在那般未曾饱受过种族隔离之苦的人看来乃是“合乎时宜”。多少年来，我一直就听到这个词：“等下去！”每个黑人都听腻了这样的聒噪。所谓的“等下去”，差不多永远意味着“绝不去做”。诚如我们的一位卓越的律师所说，我们必得知道，“延误太久的公正，便是否认了公正”。

三百四十年来，我们一直在等待，等待着宪法及神赐的权利。亚洲与非洲的各个民族，正以喷气机般的速度，去赢得政治独立，我们却还在以老牛破车的步调爬行，好争取在便餐柜台上，能喝上杯咖啡。或许那般从未觉出过种族隔离制度的尖锐刺痛的人，会很容易说上一句，“等下去！”然而，当你见到凶恶的暴徒将你的父母随意私刑处死，将你的兄妹踢打致死的时候；当你见到充满仇恨的警察咒骂、踢打甚至杀死你的黑人兄妹的时候；当你见到你的两千万黑人兄弟，绝大多数拥挤在富裕社会当中狭仄的贫民窟里苟延残喘的时候；当你的六岁女儿问你，为何她就不能去才在电视上做了广告的游乐园，而你突然张口结舌、无言以对的时候，当她得知游乐城不对有色儿童开放，你见到她的眼泪夺眶而出，见到令人自卑的阴云开始笼罩了她心灵的天空，见到她因无意间形成的对白人的愤恨而

扭曲了人格的时候；当你的五岁儿子这样问你："爹，白人咋这样待黑人呀？"而你不得不编一套谎话来敷衍的时候；当你开车横穿全国，发现必得逐夜睡在汽车里难受的角落，因所有的汽车旅馆都不接待你的时候；当你整天价因为"白人""有色人"的恼人标志感到羞辱的时候；当你的教名成了"黑鬼"，中名成了"小子"（还不管你有多老），而姓成了"约翰"的时候；当你的妻子和母亲从来得不到那个尊称"太太"的时候；当你夜以继日纠缠于你是黑人的事实，翘首以待，而又惘然若失，满心恐惧，而又仇视社会的时候；当你永远挣扎于给人视为"无能的家伙"这种堕落的感觉之中的时候——到了这时，你便会理解，为什么我们觉得难以等待下去。是时候啦，忍耐之杯已经满溢，人们不再甘愿沉溺于绝望的深渊。先生们，我希望你们能够理解我们合理而必然的急躁。

你们对我们之意欲违反法律，表示深为忧虑。这肯定是一种合理的关切。我们既勤勉地敦促人们服从最高法院1954年取缔公共学校种族隔离的判决，而今又有意违反法律，初看起来未免矛盾。人们或许会问："你们如何能倡导违反某一些法律，又服从另外的一些？"答案便系于这样的事实，即存在着两种法律：公正的法律和不公正的法律。我会第一个倡导服从公正的法律。人不仅有法律责任，也有道德责任，去服从公正的法律。反之，人也有道德责任，去不服从不公正的法律。我会同意圣奥古斯丁的话："不公正的法律，就等于无法无天。"

那么，这两种法律区别何在？如何断定一项法律是公正还是不公正？公正的法律虽出于人定，却符合道德律以及上帝的律法。而不公正的法律则是不与道德律相和谐的法律。用圣托马斯·阿奎那的话讲，不公正的法律乃是不植根于永恒的律法以及自然法的人法。任何提高人格的法律都可称公正。而任何

贬低人格的法律则绝非公正。所有种族隔离的法规皆为不公正，为种族隔离扭曲了灵魂，败坏了人格。它赋予隔离主义者错误的优越感，又给予被隔离者错误的低劣感。用犹太哲学家马丁·布伯的术语来讲，种族隔离是以“我－它”的关系，代替“我－你”的关系，到头来将人贬抑到物的地位。因之，种族隔离不仅在政治、经济以及社会方面皆非健全，在道德上同样错误而且有罪。保罗·蒂利希讲，罪恶便是分离。种族隔离岂不实际表现了人的悲剧性分离，表现了人的可怕疏离，人的骇人罪愆？正是因此，我能够敦促人们服从1954年最高法院的判决，因其在道德上是正确的；我也能够敦促他们不服从种族隔离的法令，因其在道德上是错误的。

让我们来考量公正与不公正法律更其具体的例证。不公正的法律乃是人数或权力上的多数集团强迫少数集团服从，却不用以约束自身的法律，这是差别的立法。同样，公正的法律则是多数强迫少数遵从，其自身亦愿遵从的法律。这是平等的立法。

我们来换一种解释。若法律强加于少数，而该少数被拒绝了投票权，因之未曾参与该法律的制订，该法律便绝非公正。有谁能讲，制订了州种族隔离法的亚拉巴马州议会，是民主选举产生的机构？在整个亚拉巴马，动用了所有诡诈的手段，以避免黑人成为登记选民；甚至有一些县里，黑人占了人口的多数，却没有一个黑人得以登记。这样的环境下制订的所有法律，难道还能视为民主？

有时候，法律表面上显得公正无偏，应用起来却颇不公正。比方说，我就被控参加未经批准的游行而被捕。瞧，要求游行需经过批准的法律，并没有什么不对。然而，当这一法律被用于保护种族隔离制度，否定宪法第一修正案有关和平集会

与抗议的权利，它便绝非公正。

我希望你们能够看出我要指出的区别所在。我绝不像那般狂热的种族隔离主义者一样，倡导规避及否定法律。这势必导致无政府状态。违反不公正法律的人，必得公开地违反，心怀爱意地违反，甘愿接受惩罚。我认为，人若违反他根据良心断定其不公正的法律，若情愿接受监禁的惩罚以唤起社会对其不公正的良心，这实际上正表现了对法律的最高尊重。

诚然，这种公民不服从绝非什么新鲜的东西。其崇高的明证之一，是沙得拉、米煞和亚伯尼歌拒绝服从尼布甲尼撒王的法律，他们的立场乃在于更高的道德律。早期的基督徒亦曾辉煌地进行过这一种反抗，他们宁愿面对饥饿的狮子，宁愿忍受肢解的极度痛苦，而不服从罗马帝国的某些不公正法律。在某种程度上，学术自由在今日得以实现，正因苏格拉底实行了公民不服从的缘故。在我国，波士顿倾茶派正代表了公民不服从的大规模行动。

我们不能忘记，阿道夫·希特勒在德国所做的一切都是"合法"，而匈牙利的自由战士在匈牙利所做的一切都是"非法"。在希特勒的德国，援助和安慰犹太人便是非法。然而即便如此，我确信若我当时生活在德国，我便会援助和安慰我的犹太兄弟。若今天我生活在一个共产主义国家，而在该国基督教信仰珍视的某些原则遭到了压制，我也会公开倡导不服从该国反宗教的法律。

我的基督教和犹太教兄弟们，我得真诚地向你们承认两点。首先，我得承认，最近几年，我对白人当中的稳健派大感失望。我几乎得出了一个叫人遗憾的结论，即黑人奔向自由的巨大障碍，并非白人市政官员和三K党徒，毋宁就是那些热心"秩序"而非正义的白人稳健派；他们喜欢的是不存在紧张

的消极和平，而不喜欢存在着正义的积极和平；他们不停地讲："我同意你们追求的目标，而不能同意你们直接行动的方法"；他们家长式地相信，可以为旁人的自由定个时间表；他们靠时间的神秘观念而生，不断劝黑人等上个"更适当的时刻"。这些好心人的肤浅理解，比之恶意之徒的绝对误解更其叫人丧气。冷淡的接受，比之彻底的拒绝更加令人手足无措。

我曾经希望白人稳健派们理解，法律与秩序的存在乃是为了建立正义的目的；而若其未曾达到这一目的，法律与秩序便成了危险的制度性堤坝，阻挡了社会进步的洪流。我曾经希望白人稳健派们理解，目前南方的紧张态势，对于从可厌的消极和平，从黑人们消极接受其不公正命运的和平，转变为实质性的积极和平，转变为所有人都尊重人格的尊严与价值的和平，乃属势在必需。其实，我们这些参与非暴力直接行动的人，并未曾制造了紧张。我们不过是将早已存在的潜在紧张带到了表面。我们使之公之于众，好使人们能够看清它，解决它。疖疮不破，便无法治好；必须将其打开，好使其所有的丑恶都能得到空气与阳光的自然疗治。与此相仿，不正义也必得同样揭露，连同揭露时造成的全部紧张——这才能让人类良心的阳光与全国舆论的空气为其疗治。

在声明当中你们坚决认为，我们的行动，即便是和平性质，亦必得遭到谴责，因这些行为促成了暴力。可这一说法难道合乎逻辑？这岂不类似于谴责被抢劫的人，因他带了钱便促成了抢劫的罪恶行为？这岂不类似于谴责苏格拉底，因他坚决献身于真理与哲学探索，促成了受到蛊惑的群氓迫他服毒的行为？这岂不类似于谴责耶稣，因他对神性的独特意识以及对神不懈的忠诚，促成了令他身受磔刑的罪恶行为？必得看到，一如联邦法庭一直坚称的，要求人停止其争取基本宪法权利的努

力，只因这种争取的努力会促成暴力，这绝非正确的做法。社会必得保护被抢劫的人，而惩罚抢劫旁人的人。

我也希望白人稳健派们，在为自由而进行的斗争方面放弃了有关时间的神话。我刚刚收到了一位得克萨斯白人兄弟的来信。他写道："所有的基督徒都晓得，有色人种最终会得到平等的权利，然而可能的是你们那宗教式的急切太嫌过分。基督教用了几乎两千年，才完成它如今的成就。基督的教义传播人世，总要花费时日。"这样的态度乃源自对时间的可悲误解，源自一种不合理的奇特观念，认为在时间之流当中，会有什么东西必将疗治所有的邪恶。实际上，时间是中立的东西；它可以用于建设，也可以用于破坏。我越发觉得，邪恶的人之利用时间，将会比善良的人更其有效。我们得在这一代进行忏悔，不仅因坏人们充满仇恨的言辞与行为，也因好人们骇人听闻的沉默。人类的进步绝非在必然的车轮上滚动；这种进步的实现，要通过愿意做上帝同工的人们不倦的努力，苟无这种艰苦的工作，时间只会帮了社会停滞势力的忙。我们必得创造性地利用时间，必得清楚，做正当的事情时机永远成熟。如今正是适当的时机，好实现民主的允诺，将我们眼前的民族哀歌，变成为兄弟间创造性的赞歌。如今正是适当的时机，好把我们国家的政策，从种族非正义的流沙当中，提升到人类尊严的坚固砥柱之上。

你们讲，我们在伯明翰的行为太嫌极端。起初我觉得失望，我们的牧师同工竟会将我非暴力的努力等同于极端主义者的行径。开始时我便想到过这一事实，即我正置身于黑人社区的两种对立势力之间。一种是自满的势力，由这样一些黑人组成，他们长年深受压迫，耗尽了自尊和被视为"人物"的感觉，以至于适应了种族隔离制度；另有些中产阶级黑人，因其

得到了某种程度的学术及经济保障，也因其在某些方面还能从种族隔离制度得到好处，而对大众的问题变得麻木不仁。另一种势力则是积怨与仇恨的势力，冒险与拥护暴力的倾向相接近。这表现于全国到处出现的形形色色的黑人民族主义团体，其最大也最著名的是以利亚·穆罕默德的穆斯林运动。该运动产生自黑人对于现存种族歧视产生的挫败感，其成员则是那些对美国失去了信心的人，他们绝对弃绝了基督教，他们的结论是——白人全是些固执的“魔鬼”。

我是试图居于这两种势力之间，宣称我们既无需走效仿满足者的“无为主义”，也不需效法黑人民族主义者的仇恨与绝望。因还有更好的途径，便是爱与非暴力的抗议，感谢神，通过黑人教会，非暴力的途径变成了我们斗争之组成部分。

若这种哲学未曾出现，我深信，如今南方的许多街道势必血流成河。我更加深信，若我们的白人兄弟将我们这些进行非暴力直接行动的人视为“煽动家”跟“外来蛊惑家”而加以排斥，若他们拒绝支持我们非暴力的努力，千百万黑人出于挫败与绝望，便会到黑人民族主义的意识形态当中寻求安慰与保障——而这一发展，难免会导致一场可怕的种族梦魇。

被压迫的人民不能永远居于被压迫的地位。对自由的向往终将表现出来，而这正是目前美国黑人当中发生的事情。内心里有东西提醒着他，他对自由有着天赋的权利；身体外有东西提醒着他，能够获得这自由。他有意无意之间，卷入了 *zeitgeist*（时代精神）之中。美国的黑人们，正与其非洲的黑人兄弟一起，与其亚洲、南美及加勒比地区的褐色与黄色人种的兄弟一起，以一种巨大的紧迫感，迈向种族正义的应许之地。人若认识到这种席卷黑人社会的活跃动力，他总会易于理解何以会出现公众的示威。黑人有太多的积怨，太多的挫折，必得释

放出来才行。因此，就让他游行罢；就让他去市政厅请愿罢，就让他免费搭车罢——请试着理解一下，他为何必得这样做。若他被压抑的情感不以这些非暴力的途径而宣泄，这些情感便必得经由暴力表现出来；这绝非威胁，而是历史的事实。因此，我并不对我的人民讲："摆脱开你们的不满罢！"我毋宁试图说明，这一种正常而健康的不满，可以引导到非暴力直接行动的创造性渠道去。而今，这种办法却被叫做极端主义。

然而，虽然我起初便对归类为极端主义者大感失望，而在继续思考这一问题时，我逐渐从这一标志当中得到了若干满足。难道耶稣不是爱的极端主义者么："要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。"[①]难道阿摩司不是正义的极端主义者么："惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔。"[②]难道保罗不是个基督福音的极端主义者么："我身上带着耶稣的印记。"[③]难道马丁·路德不是极端主义者么："这是我的立场；我别无选择，故而请神助我。"还有约翰·班扬："若我杀了我的良心，我宁愿在狱中了此残生。"还有亚伯拉罕·林肯："这个国家的存在，绝不能半是奴隶，半是自由。"还有托马斯·杰斐逊："我们认为这些真理乃是不证自明的：人人生而平等……"因此，问题并不在我们是不是会作为极端主义者，而在于我们会作为哪种极端主义者。我们是做恨的极端主义者，还是爱的极端主义者？我们是做保存非正义的极端主义者，还是扩展正义的极端主义者？在髑髅地山上那戏剧性的场面里，有三个人受

---

① 《新约·马太福音》5：44。此据中文官话本，较作者所引英文钦定本为简（但略同于英文新译本）。——译者

② 《旧约·阿摩司书》5：24。——译者

③ 《新约·加拉太书》6：17。——译者

到了磔刑，我们不可忘记，这三人是因同一罪行而被钉上十字架——便是极端之罪。两个是不道德的极端主义者，因之落于环境之下。而另一个人——耶稣基督，则是爱、真理与善的极端主义者，因之升至环境之上。或许南方、全国与世界，都急需创造性的极端主义者。

我希望白人稳健派们会看清这一需要。或许我太过乐观；或许我的期望太高。我想我该认识到，在压迫者的种族当中，很少有人能够理解被压迫种族深切的渴望和热切的向往，更少有人能够洞察，不正义必得靠坚决有力的不懈行动来铲除。然而，我要感谢南方的一些白人兄弟，他们理解这一社会革命的意义，并躬行于此。他们的人数还很少，但他们的品格伟大。就像拉尔夫·麦吉尔、利利安·史密斯、亨利·戈登、詹姆斯·巴顿·达比斯等人，他们以先知般的雄辩文字，述写了我们的斗争。另一些人则同我们一起，在南方的无名街道上游行。他们在肮脏不堪的牢房里受尽折磨，他们饱受把他们看成“喜欢脏黑鬼的家伙”的那般警察的侮辱虐待。不似他们许多的稳健派兄弟姐妹，他们认识到这一时刻的紧迫性，感觉到需要进行有力的治疗“行动”，以对抗种族隔离的疫病。

让我来指出我的另一个较大的失望。我对白人的教会及其领袖，无不深深地觉得失望。诚然，自有些显著的例外。我并非未曾注意到，事实上你们每个人在这个问题上都采取了某些有意义的立场。我要向你致意，斯塔林斯牧师，因上个星期日里你的基督教立场，欢迎黑人们在不存在种族隔离的基础之上听你布道。我也要向本州的天主教领袖们致意，因几年以前斯普林希尔学院便取消了种族隔离制度。

但尽管有这些显著的例外，我必得真诚地重申，我对于教会甚感失望。我这样说，并非作为对教会吹毛求疵的批评家。

我这样说，乃是作为一个热爱教会的牧师，一个靠教会的乳汁哺育的人，一个汲取教会的属灵福祉而生存，并且只要一息尚存便会永远如此的人。

几年前我突然被推到亚拉巴马州蒙哥马利城公共汽车抗议事件的领导地位时，我曾觉得会得到白人教会的支持。我感到南方的白人牧师、教士和拉比，会成为我们的一个最为有力的同盟。然而，他们中的一些人却与我们彻底对立，拒绝理解自由运动，歪曲此一运动的领袖；而更多的人则更加小心谨慎而绝不是勇敢，在彩色玻璃窗后令人麻木的安全当中沉默不语。

尽管我的梦想破灭，我依然心怀希望来到伯明翰，希望这一社区的白人宗教领袖，能看到我们事业的正义，并能以深切的道德关怀，做使得我们公正的苦情上达权力结构的渠道。我曾经希望你们每个人都理解。然而我又一次感到了失望。

我听到许多南方宗教领袖劝会众服从取消种族隔离制度的决定，因为这乃是法律；但我还渴望着听到白人牧师宣布："要遵循这一法令，因取消种族隔离在道德上正当，因黑人是你们的兄弟。"当喧嚣的不正义强加于黑人身上时，我看到白人教士们作壁上观，他们虚情假意，离题千里。在消除我国的种族及经济非正义的猛烈斗争里，我听到许多牧师讲："这些全都是社会问题，福音才不关心哩。"我也看到许多教会致力于彻底彼世的宗教，而在肉体与灵魂之间，在灵界与俗世之间，做出了不合圣经的奇特区分。

我一直在亚拉巴马、密西西比和其它所有南方各州的广阔大地上旅行。在炎热的夏日，在清秋的早晨，我注视南方美丽的教堂及其直指苍穹的尖顶，凝视其宗教教育建筑令人过目不忘的轮廓。我一次次自问："是怎样的人在这里做礼拜？谁是他们的神？当巴内特州长宣称干涉和拒绝法令的时候，他们的

声音何在？当华莱士州长公然号召对抗和仇恨的时候，他们又在何处？当身心交瘁的黑人男女，决然从自满的黑暗地牢，走出到建设性抗议的明亮山岗的时候，他们支持的声音又何在?"

是的，这些问题依然在我的心里。怀着深切的失望，我为教会的麻木而哭泣。但是相信我，我的眼泪乃是爱的眼泪。没有深切的爱，便不会有深切的失望。是的，我爱教会。除此之外，我何有选择？我的地位甚是独特，我是传道者的儿子、孙子和曾孙。是的，我将教会视为神的身体。可是，哦！我们何能通过对社会的无视，通过生怕当不成顺民的恐惧，而污损了圣体？

有过这样一个时代，那时教会极其有力——正在那时，早期的基督徒快乐地觉得，值得为自己的信仰而受苦。在那时，教会不仅仅作为记录了公众见解的观念与原则的温度计；它也是转变社会习俗的恒温器。只要早期的基督徒们进了城，当权者总会惊惶不安，马上企图把他们判为"搅乱和平的人"和"外来的蛊惑者"。可基督徒们不屈不挠，坚信自己是"天国的开拓者"，必服从神而非服从人。他们的人数虽少，而成就的事业巨大。他们献身于神，而不惧怕"笼罩天地的恐吓"。靠他们的努力与榜样，杀婴和格斗之类古代陋习亦得以根除。

如今的情况却大有不同。现今的教会，其声音往往是软弱无力，首鼠两端。它往往是维护现状的主要力量。一般社会的权力结构，再不会因教会的存在而惶恐，倒是因教会的沉默——甚至通常还要讲出来——而大感安慰，而首肯了他们的所作所为。

然而神对教会的裁断亦绝非从前可比。若今日的教会不恢复早期教会的牺牲精神，它便会失去其可靠性，丧失千百万信众的忠诚，被视为无关痛痒的社会团体，对于二十世纪绝无意

义，而无人理睬。每天里我都会遇到一些青年，他们对教会的失望已然转变成为彻底的憎恶。

或许我又一次太嫌乐观。莫非有组织的宗教难免囿于现状，以致无法拯救我们的国家与世界？或许我必得将我的信仰转向内在的属灵教会，转向教会之中的教会，以作为世界真正的归宿与希望。然而我还要感谢神，若干来自有组织宗教的高尚的人，已经打破了顺从麻木的锁链，积极参加我们争取自由的斗争。他们离开了自己的安全会众，和我们一起在佐治亚州奥尔巴尼的大街上游行。他们为了自由，不惜在南方的公路上四处奔走。是的，他们还要同我们一起坐牢。有些人被逐出了教会，失去了主教与同工的支持。然而他们的行动是出于这样的信仰，便是败绩的正义也强似凯旋的罪恶。他们的见证乃是属灵之盐，在这些纷扰的岁月里保持了福音的真义。是他们打开了一条穿过失望的黑山岭的希望隧道。

我希望教会作为整体，会抵挡住这一关键时刻的挑战。不过，即便教会不去为正义援手，我也不对未来绝望。即便眼下我们的动机遭到误解，我对我们在伯明翰斗争的结果也绝不恐惧。我们将在伯明翰和全国各地实现自由的目标，因美国的目标便是自由。我们虽会遭到侮辱嘲笑，但我们的命运同美国的命运紧密相连。早在清教徒们抵达普利茅斯之前，我们已经在此地生活。早在杰斐逊的笔将庄严的独立宣言字句写在史册上之前，我们已经在此地生活。两个多世纪以来，我们的先祖先在这一国家无偿劳动；他们造就了棉花大王；他们忍受着严重的不正义和耻辱，为主人建造家园——靠着无穷的活力，他们不断地繁衍发展。若是奴隶制那极端残酷尚且阻止不了我们，如今我们面前的对手也必将失败。我们会赢得自由，因我们国家的神圣遗产，以及神的永恒意志，正体现于我们到处回响的

要求之中。

在结束这封信之前，我还不能不提及你们声明里令我深感痛苦的另外一点。你们热情地夸赞伯明翰的警察在维持“秩序”以及“防止暴力”。可我怀疑，若你们见过警犬是如何撕咬赤手空拳的、非暴力的黑人，还能不能如此热烈地来夸奖。我怀疑，若你们见到警察是如何在这市立监狱里绝不人道地对待黑人；若你们见到他们是如何推搡黑人老太和女孩；若你们见到他们是如何踢打黑人老翁和男孩；若你们见到他们是如何足有两次不给我们食物，只因我们想要齐唱圣诗——若是如此，我怀疑你们还能不能如此急于夸奖他们。我还不能同你们一起，去对警局大唱赞歌。

诚然，警察在处理示威者时遵守了一些纪律。以此一意义而言，他们在公开场合倒是做到了“非暴力”。但他们的目的何在？是为了维持种族隔离体制的罪恶。近几年我一直在讲，非暴力要求，我们使用的手段必得像我们追求的目标一样纯洁，我一直试图阐明，以不道德的手段去实现道德的目的，便是犯了错误。而今我必须指出的是，用道德的手段去维持不道德的目的，同样是犯了错误，甚至是犯了更大的错误。或许康纳尔先生及其警察在公开场合毋宁是非暴力的，一如普里希特市长在佐治亚的奥尔巴尼所做的那样，然而他们使用非暴力的道德手段，是要保持其不道德的种族不正义目的。诚如T. S. 艾略特所说：“最后的诱惑乃是最大的背叛：为错误的理由而做正当的行为。”

我愿你们夸赞伯明翰的黑人静坐者和示威者，夸赞他们崇高的勇气，他们甘心受苦的精神，以及他们在最大的挑衅面前令人惊异的纪律。总有一天，南方会承认其真正的英雄。这英雄便是詹姆斯·麦米狄特斯，对目标的高尚情愫令到他直面敌

对嘲弄的暴徒，也直面先驱者的生活必然具有的痛苦蹉跌的孤独。这英雄便是那些惨遭压迫和毒打的黑人老妇，而其象征便是亚拉巴马州蒙哥马利的一位七十二岁高龄的妇人，她满怀尊严地站起身来，同人们一道决定，不乘坐实行种族隔离制度的公共汽车；有人问她是不是疲劳，她以一句不合文法而却深刻的话答道："我的脚累呀，可我的灵魂可是安宁。"这英雄便是高中与学院的年轻学生，便是年轻的福音牧师及其长辈，他们勇敢而非暴力地坐在便餐柜台的前面，自愿为良心的缘故而入狱。总有一天，南方会晓得，当神的这些被剥夺了继承权的孩子坐在便餐柜台前，他们实际上是在坚持美国梦想的精髓，坚持我们犹太－基督教遗产中的最神圣价值，因之他们会把我们的国家，带回民主的那些伟大源泉，带回由国父们在制订宪法及独立宣言时开拓的源泉。

我从未写过这样长的信。我怕它过于冗长，占了你们宝贵的时间。我敢肯定，若我是在舒适的书桌上写信，准会写得很短；然而，若你独自耽在这么间狭仄的牢房，整日价无所事事，除去写得长些，想得久些，再加上长长的祷告，还能做点什么？

若我在这封信里把真理讲得夸大，若我表现得无理急躁，请你们原谅我罢。而若我对真理说得不够充分，显得我有耐心容许自己止于任何缺乏友爱的事情，请神原谅我罢。

我希望这封信会有助于你们坚定信仰。我也希望形势很快便能使我得见你们大家，不是作为取消种族隔离主义者或者民权领袖，而是作为牧师同工以及基督教的兄弟。让我们都来希望，种族歧视的阴云迅疾消散，深重误解的迷雾从我们充满恐惧的社会消失，而在不远的未来，爱和友谊的灿烂之星，璀璨奇丽，照遍我们伟大的国家。

你们的为着和平与友爱事业的小马丁·路德·金
1963 年 4 月 16 日

（张晓辉译）

非暴力的历程[①]

经常有人问及我非暴力的思想历程。为回答这一问题，需要回忆我十几岁时在亚特兰大的生活。在我成长的过程当中，令我满心憎恶的不仅是种族隔离，还包括由此产生的压迫与野蛮行为。我曾经经过黑人横遭私刑处死的现场，我曾经目睹三K党夜间的游行。我亲眼见到警察的野蛮行径，我也曾见到黑人在法庭受到的悲剧性不公正待遇。所有这一切，都在塑造着我的性格。我几乎近于对一切白人，都充满了怨恨。

与此同时，我也了解到，种族方面的不公正必然伴随着经济上的不公正。虽然我生自一个不虞贫困且相对舒适的家庭，却从未忘却同伴们经济上的缺乏保障，邻居们悲剧性的贫困潦倒。因其充满压迫的条件，父亲从不许我和哥哥到白人中间去工作；十几岁时，我却不听父亲的愿望，到一个兼雇黑人和白人的工厂做了两个夏天的工。在这里，我亲眼目睹了经济上的不公正，也认识到贫穷的白人所受的剥削绝不逊于黑人。由早年的这些经历，我对社会上的各种不公正有了深刻的意识。

因此，在 1944 年进入亚特兰大莫尔豪斯学院时，我已经深切关注于种族及经济方面的公正问题。在莫尔豪斯的学生时

① 译自 Martin Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom, The Montgomery Story*, New York: Harper & Row, 1958, 90－107 页，211－221 页。——译者

代，我第一次读到了梭罗的《论公民不服从》。他那拒绝同罪恶制度合作的观念颇具魅力，我大为倾倒，反复诵读。这便是我同非暴力反抗理论的第一次思想接触。

直到1948年进入克罗泽神学院，我才开始对于消除社会罪恶的方法进行认真的学术探讨。虽则我的主要兴趣在于神学及哲学领域，我还是用了大量时间，阅读伟大社会哲学家的著作。我先读了沃尔特·劳兴布施（Walter Rauschenbusch）的《基督教与社会危机》；该书为我因早年经验已然萌生的社会关注提供了神学基础，故而给我的思想留下了难以磨灭的印象。诚然，在一些方面，我并不能赞同劳兴布施。我觉得，他乃是19世纪“必然进步崇拜”的牺牲品，这导致他对于人类的本性，怀有一种浅薄的乐观主义。同时，他还有着一种危险，便是要将神的国等同于某一种社会及经济体制——这样的倾向，乃是教会的大忌。然而纵然具有这些缺点，劳兴布施却坚称，福音所及在于全体人类，不仅在于其灵魂，亦在于其身体；不仅在于其灵性福祉，亦在于其物质福祉——这便对基督教会做出了重大的贡献。通过阅读劳兴布施，我相信任何宗教，只要宣称关心人类的灵魂，却不关心塑造了灵魂的社会及经济条件，便不过是一种灵性上行将就木的宗教，只待埋葬而已。恰如人们所说：“俯仰随人，其教必亡。”

读过劳兴布施之后，我便转而开始认真研究诸伟大哲学家的社会及伦理理论，从柏拉图和亚里士多德直迄卢梭、霍布斯、边沁、穆勒和洛克。所有这些巨匠无不激励着我的思想；而且，尽管在每人的思想当中都找得到疑问，我却依然从对他们的研究当中受益非浅。

1949年的圣诞节假期里，我决意抽时间来读马克思，好

理解共产主义对于人民大众的诉求。起初，我谨慎地研读《资本论》和《共产党宣言》。我也读了一些阐释马克思及列宁思想的著作。通过阅读这些共产主义著述，我得出了一些迄今仍然坚定不移的结论。首先，我拒绝了他们的唯物史观。共产主义公然宣称自己的世俗性和唯物性，不容神的存在。这一点我绝不能接受，因作为基督徒，我相信宇宙中间有一个创造性的人格力量，他乃是一切现实事物的根据和本质——这一种力量，靠唯物主义的术语并无法解释。终极而言，导引历史的乃是精神而非物质。其次，我绝不同意共产主义的伦理相对主义。对共产主义讲来，神的统治既不存在，绝对的道德秩序既不存在，也便不存在固定不易的原则；结果便是几乎万事万物——强力，暴力，谋杀，欺诈——都可以辩解为达到“千禧王国”目标的手段。我厌恶这一种相对主义。建设性的目的，也不能在道德上证明了破坏性手段的绝对正当，因在最终的分析当中，目的便预先存在于手段之中。第三，我反对共产主义的政治极权主义。在共产主义当中，个人到头来要从属于国家。诚然，马克思主义者会争辩说，国家乃是个“过渡的”实体，一旦实现了无阶级社会，国家便会废除；然而在国家存在的过程中，它却给当做目的，相对此一目的而言，个人不过是手段而已。如若任何人的所谓权利和自由妨碍了此一目的，这些权利和自由便要给扫除净尽。他的表达自由，投票自由，他听取喜欢的新闻、选择喜欢的书籍的自由，一例要遭到限制。在共产主义当中，个人不过成了国家巨大建筑的一块毫无人性的砖头。

我无法赞同这种对个人自由的蔑视。那时我便确信，人便是目的，因他是神的孩子。现在，我也依然确信这一点。人绝非为国家而造；倒是国家为了人而造。剥夺了人的自由，便是

将他贬黜到物的状态，而非将他提升到人的状态。人绝不得被当做国家目的的手段来对待，而必须永远作为其自身的目的。

然而，尽管当初和如今，我对共产主义的反应都未免消极，且认为它根本上乃是错误的理论，其中的一些方面还是对我构成了挑战。坎特伯雷前大主教威廉·坦普尔，便曾将共产主义称做基督教的异端。他的意思是讲，共产主义所据有的一些真理，恰构成了基督教对事物观点的本质部分，然而这些真理却联系着若干任何基督徒均无法接受和承认的概念与实践。共产主义曾经以其对社会正义不断增进的关注，向前大主教提出挑战，它也将向每一个基督徒提出挑战——正如曾向我提出了挑战一样。尽管具有如此的错误假定及罪恶方法，共产主义却因对底层群众的苦难提出抗议，而得以成长壮大。在理论上共产主义强调无阶级社会，关注社会正义，虽然整个世界都由那可悲的经验而了解到，在实践上，它创造的乃是新的阶级和新的不正义术语。基督徒必得不断受到抗议穷人不公正待遇的挑战，因基督教自身便正是这样的抗议。这一点，没有任何言语比之耶稣的言语更其雄辩："主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告神悦纳人的禧年。"

我也曾探求系统回答马克思对于现代资产阶级文化的批判。他认为，根本讲来，资本主义乃是生产资源所有者与工人之间的斗争；在他看来，惟有工人才是真正的生产者。马克思将经济力量解释为辩证的过程，依靠这一过程，社会由封建主义经资本主义发展到社会主义，而此一历史运动的原初动力便在于其利益不可调和的诸经济阶级之间的斗争。显然，这一理论忽视了许多重要的复杂要素——包括政治、经济、道德、宗

教和心理等等要素，它们在塑造如今表现为西方文明的制度及观念方面，无不起着极其重要的作用。同时，马克思所描述的资本主义，与我们今天在美国所了解的资本主义，仅仅具有部分的相似性，因之，马克思的理论便难免落后于时代。

然而，马克思的分析纵有这些缺点，他却提出了若干基本的问题。从童年开始，我便深切关注着财富过剩与赤贫条件之间的鸿沟，而对于马克思的阅读使我更加意识到这一鸿沟。尽管现代美国的资本主义通过社会改革大大缩短了这一差距，财富依然需要更加公正地进行分配。而马克思揭示了利润动机之作为经济体系惟一基础所具有的危险，那便是资本主义永远具有的危险，即刺激人们更加关注维持生计（making a living）而非创造生命（making a life)。我们更愿意靠薪水多少、汽车大小来判断成功，而非靠我们服务的结果以及人际关系的情形——因之，资本主义便能够导致一种实际上的物质主义，这一点恰便与共产主义所教导的唯物主义同样有害。

简言之，我之对马克思的阅读，正如我阅读所有具有历史性影响的思想家一样——以辩证观点而言，便是部分接受，部分反对。就马克思对于形而上学的唯物主义以及伦理相对主义和束缚人性的极权主义等方面的断言而言，我的回答是一个明确的“不”字；然而就其指出的传统资本主义的弱点，就其对于人民大众明确自我意识增长的贡献，以及就其对于基督教会社会良知的挑战，我的回答则是确定的“是”字。

我对马克思的阅读也令我确信，马克思主义和传统的资本主义都未曾发现真理。它们所代表的，不过是真理之部分而已。以历史言之，资本主义未曾发现集体行动的真理，而马克思主义则疏于注意个人行动的真理。19 世纪的资本主义看不见，人的生活乃是社会生活；而马克思主义则未曾看到，人的

生活又是个人的，具有人格的——它至今也未曾看到这一点。神的国既非在于个人行动这一正题，亦非在于集体行动这一反题，而恰在于协调此二种真理的合题。

在克罗泽期间，我还在A.J.穆斯特博士的讲座当中，第一次接触了和平主义的立场。穆斯特博士的话令我大受震动，然而尚不至于实际相信他的观点。同克罗泽的大多数学生一样，我觉得战争纵然算不得积极或者绝对的善，然而以阻止罪恶势力滋生蔓延的意义言之，它却不失为一种消极的善。战争固然可怕，却强于向极权主义体制屈膝投降——诸如纳粹、法西斯主义以及共产主义那样的极权体制。

在此一时期当中，我对于用爱的力量解决社会问题甚感绝望。或许我对于爱的信念，曾一度因尼采哲学而动摇。我读过《论道德的谱系》的一部分，和整本的《权力意志》。尼采对权力的赞美——按他的理论，所有生命都不外表现为追求权力的意志——乃是他蔑视普通道德的自然结果。他攻击整个的希伯来—基督教道德，也攻击其虔敬谦卑的美德，其对于来世的关注，其对于痛苦的态度，宣称这不过是对弱小的赞美，不过是因需要和软弱而造出的美德。他憧憬的是超人的成长，这样的超人之超越人类，一如人类超越了猿猴。

一个星期天下午，我到费城去听哈佛大学校长末底改·约翰逊博士的布道，他乃是应费城分院的邀请而做此次布道。约翰逊博士刚由印度旅行回来，便大谈圣雄甘地的生平和学说，令我深感兴趣。他的宣讲深刻异常，激动人心，竟至于我离开会场，便去买了六七本有关甘地生平及著作的书籍。

同大多数人一样，对甘地我有所耳闻，却从未认真对他进行些研究。捧读甘地，我被他那非暴力反抗的运动深深吸引。

最令我感动的，是他的造盐远征以及数次绝食。整个非暴力(Satyagraha）的概念（Satya 指等同于爱的真理，agraha 意指力量，故 Satyagraha 即指真理的力量或爱的力量），在我看来实在是意味深远。在逐渐深入研读甘地哲学的时候，我对于爱的力量所持的怀疑慢慢消失，我也第一次看到它在社会改革领域的能力。读甘地以前，我曾经断言，耶稣的伦理观只在人际关系方面才具有效力。我觉得，“转过右脸”和“爱你的仇敌”之类哲学，惟有当人与其他个人冲突时方才有效；而若种族集团及民族发生冲突的时候，便需要更其现实的方法。然而读过甘地之后，我看出从前的想法乃是大谬不然。

或许在历史上，甘地乃是第一个这样的人，他将耶稣爱的伦理，由人与人之间的相互关系，提升至强大而有效的大规模社会力量。在甘地看来，爱是社会与集体转变的有力工具。在甘地强调的爱与非暴力当中，我发现了已为我经年累月苦苦求索的社会改革方法。我曾研究过边沁和穆勒的功利主义，马克思与列宁的革命方法，霍布斯的社会契约理论，卢梭“复归自然”的乐观主义，尼采的超人哲学，然而它们都不曾使我获得知识及道德方面的满足。而在甘地的非暴力反抗哲学当中，我寻到了这种满足。我觉到，对那些为自由而斗争的受压迫人民，这乃是在道德及实践上惟一正确的方法。

然而，我朝向非暴力的知识之旅，并没有就此中止。在神学院的最后一年，我开始阅读莱因哈德·尼布尔的著作。尼布尔激越风格与深邃思想的那现实与预言成分感召着我，竟使我对他的社会伦理观大为倾心，以至于要对他所写的一切全盘接受。

那时，我读的是尼布尔对于和平主义立场的批判。尼布尔

本人一度也曾属于和平主义阵营，并曾长年出任“和解之友”的全国主席。30年代之初，他与和平主义分裂，并在《道德的人与不道德的社会》一书当中首次充分阐明了对于和平主义的批判。在该书里他指出，在暴力与非暴力反抗之间，并没有道德上本质的差异。他认为，此两种方法社会后果固然不同，然而这种差异乃在于程度而非本质。接下来，尼布尔便开始强调，若是没有理由相信，非暴力反抗能够成功阻止极权主义暴政的蔓延，则对于非暴力反抗的依赖便是不负责任的行为。他宣称，惟有受到反抗的集团某种程度上还具有着道德良知，一如甘地与英国进行斗争的情形，非暴力反抗才能够成功。尼布尔对和平主义的彻底否定，首先植根于他的人性观之上。他认为，和平主义未曾正确对待宗教改革因信称义的观点，取而代之的是一种相信“神恩实能救人于历史的罪恶矛盾，使之超越世间罪恶”的宗派至善主义。

起初，尼布尔对和平主义的批判令我满心混乱。然而我继续研读，却逐渐看出了他观点的缺陷所在。举例来说，他的许多观点表明，他是将和平主义解释为对于罪恶的消极不反抗，表现其对于爱的力量的幼稚笃信。然而这当中却有着严重的歪曲。通过对甘地的研究，我相信真正的和平主义并非不反抗罪恶，而是以非暴力的方式反抗罪恶。在这两种立场之间，是有巨大的差异存在的。甘地之反抗罪恶，其所具有的热情和力量与暴力的反抗者绝无二致，然而他反抗罪恶，靠的是爱而非仇恨。真正的和平主义者，绝不会像尼布尔所称，不现实地向罪恶势力屈膝投降。毋宁说，他们坚信应当承受暴力而非动用暴力，因使用暴力不过给宇宙间存在的暴力和苦难增加几分，而承受暴力却会发展对手的羞耻意识，并因之带来心灵的转化和改变。他们便以这样的信念，以爱的力量勇敢地面对罪恶。

尽管在尼布尔的哲学当中，我觉得有许多方面差强人意，却依然有若干方面，他对我的思想有着建设性的影响。尼布尔对于现代神学的杰出贡献，在于他反对新教自由主义伟大流派典型的虚假乐观主义，未曾沦于大陆神学家卡尔·巴尔特的反理性主义以及其他辩证神学家的半截原教旨主义。而且，尼布尔对于人性特别是民族及社会集团的行为极具洞见。他意识到人类动机的纷纭杂多，也意识到道德与权力关系的五花八门。他的神学，不断提醒着人类存在每一领域上罪恶的现实。尼布尔思想当中的这些因素，帮助我认识到对于人性肤浅的乐观主义幻想，认识到虚伪理想主义的危险。我依然相信人类向善的潜在能力，然而尼布尔却令我意识到，他同样具有向恶的潜在能力。而且，尼布尔也帮我认识到人类社会环境的复杂性，认识到集体性罪恶昭彰的现实。

我觉得，许多和平主义者疏于发现这些。许许多多的人对人类怀有一种毫无根据的乐观，宁愿无意间采取自以为是的态度。我之强烈倾向于和平主义，却从未加入和平主义组织，正是受了尼布尔的影响，而对这种态度进行反叛的结果。读过尼布尔之后，我试图树立一种现实的和平主义。换言之，我并不将和平主义立场视为完全清白圣洁，而视为一定环境当中较少罪恶的立场。那时我觉得，一个和平主义者，如若不宣布脱离基督教非和平主义者所面对的道德困境，他的诉求会更其有力。如今我依然这样认为。

我对于非暴力的思想历程的下一个阶段，是在波士顿大学攻读博士学位期间。在波士顿，我有机会得以同学生、来宾当中的许多非暴力拥护者交谈。波士顿大学神学院受到瓦特·缪达尔院长以及艾伦·奈特·查默斯教授的影响，对和平主义深表同情。缪达尔院长和查默斯教授都对社会正义充满热情，这样

的热情绝非来自于肤浅的乐观主义，而基于这样一种深刻信念，即只要人类肯去为神助力，他也便能完成自身。也是在波士顿大学，我看出尼布尔对于人性的腐败未免强调过甚。他对人性的悲观主义，并未因对神性的乐观主义而得到中和。他急于诊断人类罪恶的病症，而无视神恩可以对这种病症进行疗治。

在波士顿大学，我师从艾德加·S.布赖特曼（Edgar S.Brightman）以及L.哈罗德·德沃尔夫（L.Harold DeWolf）学习哲学和神学。这两位老师给了我巨大的影响。主要因他们，我学习了人格主义哲学——这理论乃是在人格当中发现现实终极意义的关键。这一种人格理想主义，至今依然构成我的基本哲学立场。人格主义坚持认为，惟有人格——有限同时而又无限的人格，方是终极的现实；这样的观点加强了我两方面的信念：它赋予我人格神观念的形而上学及哲学基础，它也给了我一切人类人格之尊严及价值的形而上学根基。

就在布赖特曼博士去世之前，我开始师从他学习黑格尔的哲学。虽然该课程主要是学习黑格尔那部不朽的著作《精神现象学》，我还是利用业余时间读完了他的《历史哲学》及《法哲学》。黑格尔哲学当中有一些方面，我决然无法接受。比如我认为，他那绝对唯心主义以理性观之便绝无根据，因其倾向于将多缩减为一。然而他的思想当中的别一些方面，我却感到颇激动人心。他主张“真理是全体”，这带给我理性一致性的哲学方法。而他对辩证过程的分析，尽管具有诸多短处，却有助于我理解通过斗争实现的发展。

在1954年，我结束了大学的正规课程，将所有这些相对歧异的学说，结合为一种积极的社会哲学。此一哲学的主要原则之一，便是确信非暴力反抗乃是受压迫人民在寻求社会正义

时合用的一种最有力武器。然而在此时，我还只是在理论上理解并正确评价了这一立场，而尚未决意将其组织于有效的社会状况之中。

在前往蒙哥马利做牧师时，我丝毫未曾想过，日后我会卷入必得运用非暴力反抗的危机当中。我尚未开始进行抗议，也未曾倡导过任何抗议，而只是作为发言人，应答旁人的呼吁。在抗议开始的时候，我的心里有意无意地回想起登山宝训及其关于爱的崇高教训，回想起甘地的非暴力反抗策略。此后，我越发看清了非暴力的力量所在。它通过在抗议的实际经验当中生生不息，已经超越了我在学术上予以首肯的策略，而变成了对于一种生活方式的信仰。许多有关非暴力单在学术方面无法弄清的问题，如今在实际行动领域得以迎刃而解。

既然在蒙哥马利的运动当中，非暴力哲学起了积极的作用，这里最好将此一哲学的若干基本方面简要讨论如下。

其一，要强调的是非暴力抵抗并非给怯懦者使用的策略，它实在是一种反抗。若有谁运用这一方法，只因他胆小怕事，或因他缺乏暴力手段，这便不是真正的非暴力。正是因此，甘地才经常讲，若取代暴力的惟有怯懦，则毋宁战斗下去。他这样讲，因他意识到了这样的事实，即永远存在着第三种选择，便是任何个人或集团都无需屈服于任一种错误，也无需动用暴力去矫治错误，此处正存在着非暴力抵抗的途径。终极言之，这乃是强者的途径，而非犹疑被动的策略。“消极抵抗（passive resistance)”一词往往给人一种错误印象，认为这不过是种“无为方法”，仿佛反抗者会一声不响地消极接受罪恶。然而这与真理实在是谬以千里。因非暴力的反抗者之为消极，仅仅在于这样一种意义，即他不对对手的身体进行攻击，而他的精神

和热情却永远活泼如生，不断想办法劝诫对手：他的举动乃是错误的。此一方法在肉体上固然消极，在精神上却极其活跃。这不是对罪恶消极不抵抗，而是对罪恶积极的非暴力抵抗。

非暴力特有的第二个基本事实，是它并不企图打败或羞辱对手，而是要赢得他的友谊和理解。非暴力的反抗者必得屡屡通过不合作及抵制行动表达自己的抗议，然而他要认识到，这些行动本身并不是目的，而只是唤醒对手道德耻辱情感的手段。这里的目的在于补救，在于和解。非暴力的结果，是创造充满爱心的社会；而暴力的后果，则只是悲剧性的痛苦。

此一方法的第三个特征，是其进攻直接针对罪恶势力，而非行使这罪恶的人。非暴力反抗所欲战胜的是罪恶，不是受到罪恶欺骗的人。若非暴力的反抗者反对的是种族方面的不正义，他便必得有这样的洞见，即基本的紧张状态不应出现在种族之间。在蒙哥马利我便经常对人说："这城市的紧张状态不应出现于白人和黑人之间。根本言之，紧张状态应存在于正义与非正义之间，存在于光明与黑暗的力量之间。如若有胜利存在，这胜利不应单单是五万名黑人的胜利，而应是正义的胜利，光明的力量的胜利。我们要战胜的是不正义，而不是行不正义之事的白人。"

非暴力抵抗的第四点特征，是甘心受苦而不求报复，甘心挨打而不求还击。甘地便向他的同胞说："或许在我们自由之前会血流成河，而这必是我们的血。"如若必要，非暴力的反抗者必得甘心接受暴力，而绝不给对手以暴力。他绝不会逃避监狱。如若必要，他会从容赴狱，"一如新郎走进新妇的闺房"。

人或许会问："非暴力的反抗者如何能辩解他请求人们经受的这般严峻考验——将'转过右脸'的古训运用于这种大规

模政治运动?”答案就在于这样的认识:不应得的痛苦便是救赎。非暴力的反抗者晓得,痛苦具有着教育和转化的巨大可能。甘地就讲:“对人而言有个基本事实非常重要,便是不能单靠理性而成功,还要靠他们的痛苦来赢得。”他接下去又说:“欲使对手改变信仰,痛苦比之丛林法则还要有力得多,可以开启他们拒绝了理性之声的双耳。”

有关非暴力抵抗的第五方面,是它要避免的不仅是肉体的外在暴力,还包括精神的内在暴力。非暴力的反抗者不单拒绝击倒对手,甚至拒绝仇恨对手。爱的原则,正居于非暴力的中心。非暴力的反抗者主张,在为人类尊严进行的斗争当中,全世界受压迫的人民必须不屈服于心怀仇怨的诱惑。以牙还牙能够做到的惟有一点,便是在宇宙当中增添几分仇恨的存在。在生命的历程里,人必以充分的理性与道德,斩断仇恨的锁链。只有使得爱的伦理,成为我们生命的中心,这样的目的才能够达到。

在这里论及爱时,我们并不是诉诸某种感伤或仁慈的情感。劝人以仁慈之心去爱压迫他们的人,这简直荒谬透顶。我所说及的爱意味着理解,意味着救赎的善意。在此,希腊语可以帮我们说明问题。在希腊文的新约圣经里,爱共有三个词语。其一叫做厄洛斯(eros)。在柏拉图哲学里面,厄洛斯意指灵魂对神的国度的渴望。如今,它意指某种美学意义上的爱,或某种浪漫的爱。其二叫做菲利亚(philia),它指的是朋友间亲密的友爱。菲利亚指的是一种相互间的爱;人因其被爱而去爱人。而若我们讲爱那些敌对我们的人,我们不称为厄洛斯,也不称为菲利亚;希腊文将这样的爱叫做阿迦披(agape)。所谓阿迦披,指的是理解,指的是对一切人所具有的救赎的善意。这一种满溢的爱纯然出于自发,充满创造性,没有动机,

也没有理由。它并非由对象的性质或机能而推动，它是运行于人心当中的上帝之爱。

阿迦披乃是公平无私的爱。在这一种爱里，人不要求自己的益处，乃要求别人的益处（哥林多前书 10：24)。阿迦披绝非始于区分人之有无价值，或人具有的其它品质。它始于因他人的缘故而爱他人。这是彻底的“视他人如邻舍”，这是将每个遇见的人视为邻舍。因之，阿迦披并不区分友人与敌人，而对双方同等看待。若有谁单因旁人的友情而爱他，则他对那人的爱便是因了获取友情的利益，而非因朋友自身的缘故。因之，确保爱能够做到公平无私，其最好的方式便是不向旁人期待酬报，而只是期待敌意与迫害，这便是将敌人视为邻舍。

阿迦披的另一个基本方面，是它产生于他人的需求——产生于他要属于人类大家庭最好部分的需求。耶利哥路上帮助犹太人的撒玛利亚人是“好的”，因他回应的是那人作为人的需求。[1]神的爱永恒不息，乃因为人需要他的爱。圣保罗教我们，救赎的爱行乃是“在我们还作罪人的时候”[2]——便是说，乃是我们最最需要爱的时候。既然白人的人格因种族隔离而遭到扭曲，他的灵魂受到巨大的创伤，他也便需要黑人的爱。黑人必得去爱白人，因白人需要黑人的爱，好去除自己的紧张、不安和恐惧。

阿迦披绝非虚弱被动的爱，而是行动当中的爱。阿迦披乃是寻求维持及创造社会的爱。即便有人企图破坏了社会，阿迦披依然坚决维护之。阿迦披是自愿为相互利益而牺牲自身。它绝不止于走一里，为恢复社会它情愿走二里。它绝非自愿饶恕

① 见《新约·路加福音》10：29－37。——译者

② 《新约·罗马书》5：8－9。——译者

七次，为恢复社会它情愿饶恕七十个七次。十字架便永远表示着神能够为恢复横遭破坏的社会而走多远。复活便象征了神战胜一切企图阻止社会发展的势力。圣灵便是创造了运行于整个历史当中的现实之连续共同体。谁若逆此一共同体而动，他便是逆整个的创造事业而动。因之，如若我以恨来回应恨，这所做的不过是为横遭破坏的社会增加了几道裂痕。惟有以爱去对待恨，我们方能为遭到破坏的社会弥合缺口。若是以恨去对待恨，我们便丧失了人格，因创造便是如此设定，我的人格惟有在共同体的组织当中才能得到充实。布克·T. 华盛顿讲得好："令汝不堪，惟此为大——使汝痛恨之。"当他使你如此不堪，他便是引你逆共同体而动；他引你至于与创造对抗，因之便使你丧失了人格。

说到底，阿迦披意味着承认，一切生命都存在着相互联系。一切人类，都包括于同一个过程当中，一切人皆为兄弟。我将自己的兄弟伤害到几分，不管他对我做了什么，我便对自己伤害到几分。比方说，白人常拒绝对教育予以联邦援助，好免于给黑人其应得的权利；然而因为一切人皆为兄弟，他们就不能在拒绝黑人子弟的同时不伤害了自己。不管他们如何努力，到头来依然只会害了自己。何以至此？就是因为人人皆为兄弟。若你伤害了我，你也便伤害了自己。

爱，阿迦披，乃是将这横遭破坏的共同体合而为一之独一无二的粘合剂。若我做到了爱，我也便恢复了共同体，也便反抗了不正义，也便满足了我的兄弟们的需求。

非暴力抵抗的第六个基本事实，是它基于这样的确信，即宇宙乃处于正义一方。于是，信仰非暴力的人，总是深切瞩目于未来。也正是由于这样的信念，非暴力的反抗者可以忍受痛苦，而不加报复。因他晓得，在他为正义而进行的斗争当中，

他乃是站在宇宙一方。诚然，献身于信仰非暴力的人，也会觉得难以相信人格神的存在。然而即便他们，也会相信有一种创造力量的存在，这种力量的活动乃为着整个宇宙。我们自能将其名之为无意识的过程，或者非人格的婆罗门，或者具有无匹权能与无限的爱的人格存在，在这宇宙当中毕竟有着这样一种创造性力量，它会将现实中互不相关的断片联结成和谐的整体。

*　*　*

最后，若要使得取消种族隔离成为现实，黑人自己必得起到决定性的作用。事实上，黑人若要真正成为第一等公民，他就必须为此负担第一等的责任。取消种族隔离，并不是一道好菜，仿佛只要黑人有胃口，联邦政府或者白人自由主义者便会放到银盘里端将上来。从前的种族隔离给黑人人性造成的最具破坏性的影响之一，便是黑人们成了这样一种欺骗的牺牲品，认为对于黑人的公民权利，旁人该当比黑人更加关注才行。

在如今这种社会变革的时期，黑人必得认识到，为助他脱离苦境，他自己才真是大有可为。他或许目不识丁、饥寒交迫，但这一些羁绊却不能阻止他在自己心中，看到改变自己命运的力量。黑人可以向非正义采取直接行动，而无需等待政府的法令，多数的赞同，以及法院做出于他有利的判决。

受压迫的人民对待他们所受的压迫，有三种办法可行。其一便是默许：被压迫者顺从于自己的命运。他们默然适应所遭受的压迫，因之变得顺应于这样的压迫。每一次争取自由的运动当中，总会有一些受压迫的人宁愿继续受压迫的状态。几乎是两千八百年前，摩西要率领以色列的子孙，脱离在埃及的奴役状态，前往自由的应许之地，他很快便发现奴隶们并不总是

欢迎别人来解救他们。他们惯于做奴隶；一如莎士比亚所说，他们宁愿忍受目前的不幸，而强似逃往未知者的身边。他们更喜欢“埃及的肉锅”，而不是解放的考验。

有这样一种现象，便叫做疲惫的自由（freedom of exhaustion）。一些人因压迫的枷锁，竟至于疲惫不堪，灰心丧气。几年前在亚特兰大的贫民区，一个黑人吉他手天天唱道：“整日价把头低，低一次又何妨?”这便是一种消极自由、缴械投降，它往往将受压迫者的生活拖进深渊。

然而，这却并非逃避之路。消极地接受一种不公正的体制，便是与这体制合作；因之，被压迫者也就变得与压迫者同样的罪恶。不与罪恶合作，恰正同与善合作是同样的道德责任。受压迫者绝不应听凭压迫者的良知沉睡不醒。宗教告诉我们，每个人都是自己兄弟的守卫。消极接受不公正以及种族隔离，便等于说给压迫者，他的所作所为在道德上正当无比。这样的做法，会令到他的良知继续安睡。于是，受压迫者便未曾为自己的兄弟做守卫。因之默许便绝非道德之途——虽然它往往做起来更加容易。这毋宁是一种懦弱之途。黑人靠默许，并不能赢得压迫者的尊敬，而只能徒增压迫者的傲慢和蔑视。默许往往给人解释成黑人低劣的证据。若黑人甘愿为自己眼前的舒适和安全出卖子孙的未来，他便无法赢得南方白人的尊敬，也无法赢得世界人民的尊敬。

有时受压迫的人还有第二种方式对待压迫，便是诉诸身体的暴力和腐蚀人心的仇恨。暴力往往只能带来一时的结果。各民族往往靠战斗赢得了独立。然而尽管它们暂时得胜，暴力却绝不能带来长久的和平。暴力无法解决社会问题，而只能制造出更加复杂的新问题。

暴力之作为获得种族正义的手段，既不实际也不道德。它

太不实际，因它乃是一条下行螺线，必至于破坏一切而后止。以眼还眼的古训，会害得每个人都瞎了眼睛。它又太不道德，因它不求赢得对手的理解，而只欲羞辱了对手；它求的是消灭而非转变。暴力太不道德，因它激发了恨而不是爱；它破坏了社会，瓦解了友谊。它为社会带来了自语而非对话。暴力惟有以自身的失败而结束。它对幸存者造成了痛苦，给破坏者带来了残酷。有一个声音，向着每个潜在的彼得不断叫道："收刀入鞘吧！"[①]历史堆满了那般不遵从此一诫命的民族的残骸。

如若美国的黑人以及其他压迫的牺牲者，在为自由而进行的斗争当中屈服于使用暴力的诱惑，他们的后代便不能不面对孤寂痛苦的黑夜，而我们留给他们的遗产也只好是荒谬混乱的无尽统治。暴力绝非应走的道路。

受压迫的人民在追求自由当中还有第三条道路可走，那便是非暴力抵抗的道路。正像黑格尔哲学里的合题一样，非暴力抵抗的原则求的是两种敌对真理——默许与暴力——的调和，而避免了双方的极端和不道德。主张非暴力的人同意那般宣扬默许的人，认为不可对对手进行肉体的侵害；然而作为均衡，他也同意那般倡导暴力的人，认为罪恶不能不予以反抗。他免除了前者的不抵抗，摆脱了后者的暴力反抗。有了非暴力反抗，任何个人与集团都无需服从任一种罪恶，也无需以暴易暴。

在我看来，这一种方法必能引导黑人面对目前种族关系方面的危机。借助非暴力抵抗，黑人将能够达到一种高贵的立场，既反对非暴力的体制，又可以去爱此一体制当中的作恶者。为获得充分的公民资格，黑人必须坚定而热情地工作，然

① 见《新约·马太福音》26：52，《新约·约翰福音》18：11。——译者

而却不得以低劣的手段取得之。他不可虚伪，不可怀怨，不可仇恨，也不可破坏。

非暴力抵抗使黑人得以留在南方，为权利而斗争。逃离南方，并不能解决黑人的问题。他不能听从那般劝他们全员迁至其它地区的人的滔滔雄辩。通过抓住南方的巨大机会，他会为国家的道德力量做出长久的贡献，也会给未来的世代提供勇敢的卓越榜样。

通过非暴力抵抗，黑人也可以将一切满怀善意的人，吸引到他们争取平等的斗争中来。问题绝不单是种族方面，仿佛不过是黑人在反对白人。说到底，这绝非人民中间的斗争，而是正义与非正义之间的紧张。非暴力抵抗的目标，是反对压迫，而非反对压迫者。吸引到它的麾下的不是种族集团，而是良知。

若黑人要达到取消种族隔离的目标，他必得将自己组织到战斗性的非暴力群众运动中来。这三个要素紧密结合，不可分开。争取平等与正义的运动，惟有同时具备了群众性和战斗性的特征，方能取得成功；要克服障碍，这几个要素缺一不可。为达成最终的社会，非暴力乃是绝对必需的要求。

采取战斗性质的群众运动，若不同时采取非暴力方式，势必引发冲突，而这往往是无政府状态的根苗。如若威胁要将社会沦于血泊之中，则支持参加运动的人也罢，同情不投身此一运动的人也罢，都将无法做到。其结果，只能迫使对手威胁并重新使用暴力。然而，一旦群众运动弃绝了暴力，而坚定地走向自己的目标，则若是暴力发生，便暴露出其对手自己才煽动并实施了暴力。这样，公众会磁石般被吸引到非暴力的支持者身边，而那些行使暴力的人，则会因对其立场压倒性的反对情感，而被真正剥夺了武装。

惟有通过非暴力的道路，方能减轻白人社会的恐惧。少数充满负罪感的白人生活在恐惧当中，生怕黑人掌了权，会肆无忌惮，对多年来身受的不公正与残酷对待无情复仇。这活像一对父母，经常苦待自己的儿子。有一天他抬手要打，却发现儿子而今居然长得和他一样高。父母猛可里怕了起来——生怕儿子会以其新增的体力，报复双亲从前加给他的每次拳脚。

黑人便是那曾经走投无路的孩子，如今在政治上、文化上和经济上都已经成长壮大。有不少白人会害怕报复。而黑人的工作已经向他们证明，他们实在没什么可怕，黑人理解、原谅并且准备忘却过去的一切。他必得让白人相信，他所求的惟有正义而已——且不仅是为他自己，也是为白人求正义。实行非暴力的群众运动，乃是受约制的权力的一个客观教训，它会向白人社会表明，如若这样的运动获得了一些力量，它也不会将此力量用于报复，而只会用于创造。

非暴力能及于法律无法企及的人们。在法律对行为进行规制时，它对于塑造公众情感只具有间接的作用。法律的实施，固然是一种和平劝说的形式；然而法律也需要帮助。法院自能下令，在公立学校废除种族隔离。然而，这又何能减轻恐惧，何能驱除学校取消种族隔离当中的仇恨、暴力和不理性现象，何能自种族问题的政客手里夺回主动权，又何能解救对法律的尊敬？到头来，要使法律得以恪守，人必得相信法律的正当。

正是在此，非暴力表现为劝说的终极形式。绝大多数公平的人们，因他们的盲目、恐惧、骄傲与不理性，早听凭自己的良知蛰伏沉睡；而这一种方法，正要通过诉诸他们的良知，寻求正义法律的施行。

非暴力的反抗者，可以以下面简要的措辞，将他们的意旨总括如下：我们会开展对于不公正的直接行动，而不等待其它

机构的行动。我们不会遵守不公正的法律，也不会服从不公正的实践。我们这样做，会和平、公开和喜乐，因我们的目标便是劝说。我们会用言语来劝说，然而如若言语无效，我们也会用我们的行动来劝说。我们会永远乐于商讨并谋求公正的妥协，但如果必需，我们也准备着受苦，甚至甘冒生命的危险，为我们见到的真理做见证。

非暴力的道路，意味着甘愿受苦与牺牲。它也会意味着走向牢狱。这样，非暴力的反抗者们必将自愿挤满南方的监狱。它甚至会意味着肉体的死亡。然而，如若肉体的死亡，乃是将其儿女及白人兄弟从永恒的精神死亡拯救出来必得付出的代价，这便将会是至高的救赎。

对加给黑人的那些暴力行为，他最好何以御之？一如肯尼思·克拉克博士意味深长的话所说："对于加给一个黑人的一切野蛮、非法、残酷和不正义，他惟有一举可以御之，便是会有一百个黑人，投身到他的位置上去牺牲。"每时每刻，只要有一个黑人教师，因自己废除种族隔离的信念被枪杀，便该有一千人准备投身于他的立场。若是压迫者们为了一个黑人的抗议行动而炸了他的家，他们必得晓得，要压制住黑人勇气的汹涌浪潮，他们还得再去炸几千个人才行——即便如此，他们也不会成功。

面对这种有力的团结，面对这种可惊的自尊、这种自愿受苦、这种绝不还击，压迫者将发现，他会厌倦了自己的野蛮——那般压迫者们一直便在发现这一点。浴着兄弟的鲜血，被迫站在世界与上帝的面前，他会宣告结束了他自我拆台式的屠杀。

美国的黑人必得达到这样的境界——能够用甘地的话，说给他们的白人兄弟："我们会用我们忍受痛苦的能力，来对抗

你们施加痛苦的能力。我们会以灵魂的力量，来对抗你们肉体的力量。我们不会恨你们，但我们从良知出发，却绝不会服从你们不公正的法律。尽可以对我们随心所欲，我们却依然会爱你们。尽可以炸我们的家，威胁我们的孩子；尽可以派些蒙面强贼到我们的社区施暴，拽我们到小路上打个半死，我们却依然会爱你们。然而不需多久，我们便会以受苦的能力，令你们筋疲力尽。在我们赢得自由时，我们会如此向你们的心灵与良知呼吁，以在此一过程当中将你们争取过来。”

现实令我不得不承认，许多黑人会觉得走非暴力之路未免太嫌困难。有些人会感到这没有意义；有些人则宣称，他们既无力量，也无勇气参加非暴力的群众抗议行动。诚如 E. 富兰克林·弗雷泽在《黑人资产阶级》一书中所说，许多黑人成了中产阶级，也有了相应的地位和特权。他们更关心“挥霍性消费”，而非正义事业，或许也不准备经受非暴力行动必然带来的考验与牺牲。然而，可幸的是这一方式的成功，并不取决于全体一致的赞同。任一社区当中少数黑人坚定走上非暴力之路，便能够劝说其他哪怕是几百个人，将非暴力当做战术，当做道德的力量，唤醒沉睡的民族良知。梭罗讲下面的话时，想到的便是这种创造性的少数：“我非常清楚，若是在马萨诸塞州里，只有一千个人，若是只有一百个人，甚或我说若是只有十个人——若是只有十个正直的人——不，若是只有一个正直的人，能停止蓄奴，真正脱离奴隶主同伙，并因之被关入县立监狱，这便能在美国废除奴隶制度。因开始时微乎其微并不打紧，只要一次做得到，便总会有人做下去。”

圣雄甘地的哲学，绝对信奉的人从未超出过一百。然而，就靠这一小群献身的信徒，他却激励起整个印度，并以非暴力的巨大功绩挑战大英帝国的强权，为自己的人民赢得了自由。

这种非暴力的方法，绝非一蹴而就的奇迹。人们要摆脱其内心的常规，摆脱其偏见和不合理的情感，这殊非易事。当被剥夺了特权的人要求自由，享有特权的人第一个反应必定是强烈而抵触。甚至当这要求用的是非暴力语言，最初的反应依然是绝无二致。尼赫鲁有一次便讲，在印度人以非暴力进行反抗时，英国人简直是前所未有的怒不可遏，而在他们批他的左脸，而他转过右脸时，他见那些英国大兵也是前所未见的暴跳如雷。然而非暴力抵抗毕竟改变了印度人的精神与心灵，即使英国人对此显得无动于衷。尼赫鲁说，“我们再也不害怕啦。”而到头来，英国人不仅给了印度自由，更给了印度人新的尊敬。如今，在英联邦内部这两大民族之间，存在着基于彻底平等的相互友谊。

同样在南方，白人对黑人抵抗最初的反应颇为暴烈。我并不预言，不出几月，蒙哥马利便会出现同样幸福的结局，因废除种族隔离毕竟比独立更其复杂。然而我晓得，蒙哥马利的黑人已经因其抗议运动而更加挺直腰板向前走。我也预期，整个美国的这一代黑人孩童，因小石城九个孩子的勇气、尊严和痛苦，因纳什维尔、克林顿和斯特奇斯同侪的勇气、尊严和痛苦，他们的成长会更加茁壮。我还要相信，此一国家的白人会受到影响，而在表层之下，民族的良知也会受到震撼。

非暴力的方式，并不能骤然改变压迫者的心灵。首先，它会对实行此一方式的人的心灵和灵魂有所触动。它带给他们新的自尊；它唤醒他们从未觉察到的力量和勇气。到最后，它才会及于对手身上，震撼他们的良知，并达成和解的实现。

我倡导这样的方法，因我认为它乃是重建被破坏的社会惟一的途径。法院的裁决，联邦的执行机构，对于废除种族隔离自会具有无法估量的价值。然而，对我们所欲实现的终极目标

而言，废除种族隔离不过是其中的一个步骤——虽然这一步骤实属不可或缺。废除种族隔离，会打破法律的屏障，带给人身体上的一致。然而要触及人们的心灵与灵魂，令他们在此一领域协同一致，不因法律有如此的规定，而因这出于自然和正当，还需要更多的努力才行。换言之，我们的终极目标，是真正种族之间、生活之间的大融合。惟有通过非暴力，方能实现这样的目标，因非暴力的结果便是和解，便是建立可爱的社会。

显然，黑人目前正处于受苦的时期。在联邦法院，公民权利固然赢得了一些胜利，而愤怒情绪与深刻偏见反会进一步增长。各州各县的种族隔离法依然屹立如山，黑人领袖不断因城市的法规而遭到逮捕骚扰，他们的家也不断遭到炸弹攻击。各州依然在制订法律，阻止废除种族隔离。然而我祈求，即或承认这些痛苦实属不可避免，而黑人会将此变为德性。为正当的事业受苦，会使得我们人类的形象成为完善。若要从苦难当中救出自己，黑人需要这样的洞见，可以看到我们这一代的磨难，乃是为他自己和美国社会改变形象提供了机会。若他为自由的事业而入狱，便让他像甘地敦促其同胞时所说的样子，“一如新郎走进新妇的闺房”——以些许的慌张加上巨大的期望，走进监狱的大门。

非暴力的方式，讲求谦卑与自制。我们黑人就我们的权利已经讲了许多，这一切均属正当。我们自豪地宣布，世界上四分之三的人民皆为有色人种。我们有特权注目我们一代人上演的自由与独立之伟大戏剧，一如在亚洲和非洲上演的同样戏剧。所有这些，无不符合于神的工作。然而，我们必得确知，我们领受这一切，当出于正当的精神。在美洲、亚洲和非洲，在实现自由的努力当中，我们不可企图从不利地位一跃至于有

利地位，而却破坏了正义。我们必得追求民主，而绝非以暴易暴。我们的目标，绝不应在于击败或凌辱了白人。我们绝不应变成黑人至上哲学的牺牲品。神所关心的，绝不会只是黑人的自由，或者棕色、黄色人种的自由；神所关心的，乃是一切人类种族的自由。

（张晓辉译）

三种暴力观①

在此我们必须清楚有三种不同的暴力观。一种是主张纯粹的非暴力，它不可能轻易地吸引大多数群众，因为它要求极严格的纪律和极大的勇气。第二种是主张在自卫中使用暴力，这种暴力是从最原始到最文明的社会都承认为是合乎道德和合乎法律的。自卫的原则，即涉及到武器和流血也决不受到谴责，甚至连甘地也不谴责，他同意那些不能掌握纯粹非暴力的人们使用它。第三种观点支持把暴力作为一种推动进步的手段，就像在战争中一样有意识和深思熟虑地组织暴力。今天有许多黑人都被这一观点吸引，在这方面有无数的危险，而且主要的还不是身体的危险或牺牲，虽然出自对人的生命的一种深刻关心不能不注意到这一点。最大的危险是它不能吸引黑人投入一种真正的集体斗争，它将困扰大多数旁观的，还未决定支持哪一边的中产者。再者，它将把黑人引入错误的信仰——以为暴力

① 本篇及以下四篇，选译自 Janes Melvin Washington 编：*A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, Harper & Row, 1986。本文原发表于《解放》1959 年 10 月号，题为“非暴力的社会组织”，此系节录，题目系译者所加。——译者

是惟一的道路，从而使自己处在一个少数地位，而临多得多的敌手而不能在战斗中取胜。当黑人在自卫中使用武力时，他可能不会失去支持，他甚至可能以其勇气和自尊而取胜。而当他试图首先使用暴力时，他就引起了必要性的问题，不免要因其后果而受到谴责。而这不幸是真的：无论黑人怎样行动，他的斗争将不能避免他的敌人所首先施加的暴力，他将需要充分的勇气和意愿去牺牲以打败这一毫不含糊的暴力。但如果他寻求和组织暴力，他又不可能赢。这使黑人没有一种积极的解放手段吗？罗伯特·威廉斯先生[1]想使我们相信没有任何别的有效和实际的方式。他断定我们必须要么逆来顺受、要么拿起武器。但这样处理歪曲了整个问题，因为还是有别的有意义的选择。

黑人们能够社会地组织起来，创造许多种击退敌手而又不诉诸有害无益的暴力的斗争方式。在争取种族正义的运动中，已经发展出许多创造性的斗争方式，如集体抵制、静坐抗议、罢工、进入商店餐馆等处静坐、拒付罚款或不公正逮捕的保释金、群众进军、群众集会、祷告游行等。的确，就在威廉斯先生自己的社团——北卡罗来纳的门罗城，也有一个不用武力威胁赢得重要胜利的集体行动的实例。当警察不公正地逮捕一位黑人医生时，被唤起的门罗城人民向警察局进军，挤满了它的大厅和走廊，在他们的同伴被释放之前拒绝离开。当局由于不能够逮捕所有人，不得不释放医生，双方都没有打算使用暴力。那个被救出的医生讲述了这一经历。

社会地组织起来的群众进军，比起一小群掌握枪的绝望者来，有着更大的力量。我们的敌人更愿意去对付一小群武装者

[1] 一位主张武装自己的黑人领袖。——译者

而不愿对付广大非武装但是意志坚决的人民群众。然而，群众行动必须坚持不懈、决不放弃。甘地说，印度人民一定要“不让他们安宁”——在此“他们”是指英国人。他敦促人民每天、每周都以各种方式进行抗议。这种方式鼓舞和组织了印度群众，而使英国人泄气、松弛和解体。它从组织和道德两方面教育了广大的参加者。全部历史都告诉我们：就像喧嚣的海浪能不断把巨大的峭壁打成碎片一样，不断要求自己权利的坚定不移的人民运动也总是能瓦解旧的社会秩序。

正是这种斗争形式——通过群众行动不与恶势力合作，“决不让他们安宁”——给那些受暴力诱惑和刺激的人们提供了一条更有效的道路。它需要大胆和勇敢，因为它不能够免除危险。它直面邪恶和凶狠的敌人。它要求一批热诚的献身者，因为，唤醒、组织和教育成千上万的人们支持这一守纪律的、坚持不懈的行动，是一个十分艰巨的任务。这种斗争形式能比一些有组织的暴力行为给敌手更多和更持久的损害。

受苦与信仰[1]

我在最近一些年个人所遭受的痛苦也有助于塑造我的思想。我总是犹疑是否谈论这些经历，因为我害怕给人造成错误的印象。一个不断让人注意他的磨难和受苦的人，有形成一种烈士情结、使别人觉得他在有意寻求同情的危险。这是有可能的：一个人即使在他的自我否定和保持正直的自我牺牲中也还是以自我为中心的。所以我始终不愿意谈及我个人的牺牲。但我感到在这篇文章里谈及受苦多少有些理由：因为它们在塑造我的思想方面起了作用。

[1] 此文应《基督世纪》编辑之约而写，发表于1960年。——译者

由于我加入了使我的人民自由的斗争，我在近些年很少有安宁的日子。我曾被捕五次，关在亚拉巴马的狱中。我的家被炸过两次，几乎没有一天我和我的家人不是生活在死亡威胁的阴影中。我曾在一次刺杀中几乎丧命。所以，实际上我一直处在迫害的风暴中。我必须承认有时我感到我不能再承受这样一个重负，感到回归一种较平静和安宁的生活的诱惑。但每次出现这种诱惑时，就有一些事情来加强和巩固我的决心。我现在知道，当我们服从主的意志时，主给予的负担是轻的。

我个人的磨难也使我懂得份外痛苦的价值。当我的痛苦增加时，我很快认识到我可以对我的状况做出两种不同的回应：一种是报以怨恨；另一种是把受苦转变为一种创造性的力量。我决定走第二条路。既然知道受苦是不可避免的，我就力图使之有价值。只是为了使自己摆脱怨恨，我试着把自己的个人痛苦看做一种改变自我和医治那些处于现在这种可悲状态中的人们的一个机会。我抱着这一信念度过了最近这些年——即份外的痛苦是救赎性的。

学生运动的哲学[①]

现在被压迫的人民对待压迫有三种一般的方式，一种是逆来顺受、是屈服，即人人多少调整自己，使自己适应压迫、适应种族歧视、种族隔离、殖民主义或别的什么东西。另一种方式是在历史上常见的，即揭竿而起，以腐蚀性的憎恨和暴力来反抗压迫者。现在我们应当熟悉西方文明中的这一方式，因为在某种意义上它一直是其辉煌的印记，它是西方物质主义的孪

① 这是马丁·路德·金1961年11月16日在一次会议上致词的一部分。原文题为“爱、法律与公民不服从”。——译者

生兄弟。但这种方式有一弱点，因为它最终会造成比它所解决的问题更多的社会问题。我相信，如果黑人在争取自由和正义的斗争中屈服于使用暴力的诱惑，未来的几代人将经历一个仇恨和孤独的漫漫长夜。我们留给未来的主要遗产就将是一种连绵不绝的无意义的混乱。

但是，还有另一种方式，即非暴力抵抗（nonviolent resistance）的方式。这一方式在我们这一代是由一个名叫甘地的印度人使之光大的。他庄严地使用这种方式，把他的人民从外国的经济剥削和政治统治下解放出来。

南方乃至全美的学生运动也是采取这一方式。自然，当我谈到学生运动时，我不可能完全客观。我不得不带有某种主观性，因为我对学生们做的事情十分崇敬。他们确实承担起我们的深沉悲哀和对自由的热烈期望，并在他们温柔的灵魂中使之净化，化为一种创造性的抗议——这在全国已成为一段为人熟知的史诗篇章。由于他们守纪律、非暴力而又勇敢的斗争，他们能够在南方和美国创造奇迹。而这一运动是以一种根本的哲学为指导的，它依系于某些观念，某些哲学的准则。这就是我在下面要讨论的。

我要说：这一运动的第一个原则是认为手段必须和目的一样纯洁。这一运动所根据的哲学是目的与手段必须统一起来。目的与手段的整个观念一直是历史上长期争论的问题。先哲们尽力设法解决它，有时出现这种观点，如从马基雅维利以降，一些人认为目的能够证明手段。在我们今天的世界上，一个声势浩大的思想体系是共产主义。在我看来，在共产主义的全部弱点和悲剧中，最大的悲剧就在于此——即用目的可以证明在过程中采用的手段的哲学作为指导。所以我们能读到或听到列宁主义者的这种说法：谎言、欺骗或暴力诸如此类的很多事

情，都可以从无阶级社会的目的得到证明。

正是在我们国家发生的这场学生运动和非暴力运动，将与共产主义以及任何别的认为目的可以证明手段的体系断绝关系。因为，从长远来看，我们必须注意到：目的也代表过程中的手段，理想亦是表现实现理想的行动的。换言之，我们不能相信，或者不能同意因把目的看做先于手段而认为目的证明手段的观点。所以，非暴力反抗的观念和哲学认为手段必须与目的一样纯粹，从历史的长远观点来看，不道德的破坏性手段不可能引出有道德和建设性的目的。

有关这一哲学的另一点是学生运动所采取的非暴力方式。它认为：那些坚持或遵循这一哲学的人必须遵循勿伤害人的一贯原则。他们必须始终如一地拒绝伤害他人。有时你将从学生运动的文献中读到，当他们准备进入某些场所静坐或静立时，他们将宣读下面的纪律："打不还手，骂不还口"。在此的整个思想是参加非暴力斗争的个人决不应伤害他人，这有内外两方面的含义。外在的含义是个人必须避免使用外在的涉及身体的暴力，所以他们不携枪，不以物质的暴力进行报复。如果他们在这一过程中被毒打，他们也始终坚持不使用暴力。而内在的含义则是指避免精神的暴力。这就是爱的伦理之所以在学生运动中地位很高的原因。我们在这整个争论中对爱与非暴力有许多话要说。

……

学生运动的另一点是：它寻求打破不正义的制度，而不是打败这制度中的人。它按这一重要信念行动：即抛弃坏的制度而不是抛弃碰巧迷误在其中、被制度腐蚀和抱有偏见的人们。需要做的事情是摆脱这一体制，因而在社会上创造一种道德的平衡。

学生运动还有一个核心观念是：受苦可以是一种最具创造性和最强大的社会力量。受苦包含有某些道德的性质，但它也能够是一种巨大的社会力量。在此注意到拥护暴力和反对暴力的观点都同意后面这一点是很有趣的。但它们又有区别：拥护暴力者认为，受苦之所以会是一种巨大的社会力量，是因为施加给别人的痛苦也就是我们在战争、在暴力斗争中所做的；他相信可以通过使别人痛苦而达到某一目的。而反对暴力者则认为：受苦之所以成为一种巨大的社会力量是因为你甘心情愿接受加于自身的暴力，所以自身受苦就成为非暴力运动的核心，参加的个人就能够创造性地忍受痛苦，体验到份外的痛苦是救赎性的，这种痛苦可以用来改造社会。

这一运动的另一观念是认为在人性中有一种奇异的向善潜能，有一种能响应善的性质。我知道有人很可能说这一运动是不现实的，只要它继续相信人皆善。而我却不这样认为。我想学生们是很现实的，会看到人性中那种奇怪的二元倾向。历史上的许多先哲们都看到了这一点，以致古罗马诗人奥维德说：“我看到并赞美生命中的较好一面，但做的却是恶事。”甚至奥古斯丁也说：“主啊，使我纯洁吧，我还没有达到纯洁。”这就是人性。柏拉图在两千多年前就说到：人就像一辆由两匹倔强的马往不同方向拉着的车子。所以，在我们自己个人的生活中，我们也看到这种冲突。而且，当我们统观人的集体生活时，我们也看到许多的恶。但尽管如此，在人性中确有响应善的性质。人决非先天善或先天恶的，他有这两方面的潜能。因此，卡莱尔的下列话在这个意义上是对的：“人可以下到最低的地狱的深处，也可达到最高的天堂的高处，既然天堂和地狱都不是由他而成，他不是一个永远的奇迹和神秘吗？”总之，人有向善的能力，也有向恶的能力。

所以，非暴力反抗者决不否认人性中有回应善的能力。一位拿撒勒的耶稣、一位甘地能诉诸人，诉诸人的善性，而一个希特勒能诉诸人的恶性。我们决不要忘记人性中有能回应善的东西，人决不是完全堕落的，用神学语言来说就是：上帝的形象决不会完全消失。所以，信奉这一运动，信奉非暴力和我们在南方的斗争的人，也都设法相信，甚至最坏的种族隔离主义者也能转变其观点。这就是这运动所要说的，它坚定地相信这一点，相信人性中有能够改变的因素，并把这看做学生运动和非暴力哲学中位居首位的东西——虽然有时要做到相信这些并不是容易的。

非暴力抵抗的一个概括[①]

非暴力抵抗者（nonviolent resisters）能够如下简明地概括他们打算做的：我们将采取反对不正义的直接行动，而不等待别的代理机构行动。我们将不服从不公正的法律或屈服于不正义的实践。我们将和平地、公开地、欢乐地做这件事——因为我们的目的是说服。我们采取非暴力的手段，因为我们的目标是一个自身和谐的共同体。我们将尝试用我们的话来说服，但如果我们的话无效，我们将尝试用我们的行动说服。我们将总是愿意对话和寻求公平的妥协，但我们准备忍受必要的痛苦，甚至冒着生命危险去证明我们所认识的真理。

① 马丁·路德·金多处谈到过这一概括，此段摘自他在1962年8月号《纽约时报》上发表的文章“反对象征性的行动”。——译者

我有一个梦想[①]

今天，我很高兴地参加这次我国历史上为争取自由而举行的最伟大示威集会。

一百年前，一位美国人[②]签署了《解放宣言》。现在我们就站在他的纪念像投下的影子里。这重要的文献为千千万万在非正义烈焰中煎熬的黑奴点燃起一座伟大的希望灯塔，它有如结束囚室中漫漫长夜的一束欢乐的曙光。

但在一百年后的今天，我们却不得不面对黑人依然没有自由这一可悲的事实。一百年后的今天，黑人的生活依然悲惨地套着种族隔离和歧视的枷锁。一百年后的今天，在物质富裕的汪洋大海中，黑人依然生活在贫乏的孤岛之上。一百年后的今天，黑人依然在美国社会的阴暗角落里艰难挣扎，在自己的国土上受到放逐。

所以，我们今天到这里来戏剧化地说明这一可耻的事实，在某种意义上说，我们是到我国的首都兑现一张支票来了。当我们共和国的奠基人写下宪法和独立宣言的庄严词句时，他们就是签署了一张期票，每一个美国人都有继承这张期票的权利。这张期票担保所有人都有不可剥夺的生存权、自由权以及追求幸福的权利。

显然，就有色公民而言，美国并没有兑付这张期票。美国不但没有承担这项神圣义务，反而付给黑人一张失效票、一张打着“现金不足”记号的退票。但我们不相信正义的银行已经

① 此为马丁·路德·金1963年8月28日在华盛顿林肯纪念堂前争取民权的盛大集会上的著名讲演。——译者

② 指亚伯拉罕·林肯。——译者

破产。我们不相信在这个机会良多的国家里会发生现金不足的情况。因此我们来要求兑现这张支票——这张能够给我们所要求的自由财宝与正义保障的支票。

我们到这神圣的地方来，还为了要提醒美国：目前是万分紧急的时刻。现在不是侈谈冷静或以渐进改革为麻醉剂的时候。现在是实现民主诺言的时候；现在是从种族隔离的黑暗荒谷中走上种族平等的阳关大道的时候；现在是使我们国家从种族不平等的泥潭拔足到博爱的坚固岩石上来的时候。现在是为所有上帝的儿女们实现正义的时候。度过这一紧急时刻对国家至关重要。这个黑人合理不满的炎夏，只要到自由平等的爽秋来临才会过去。

1963年不是一个结束，而是一个开始。如果这个国家要回到通常的事务中去，那些预期过去需要宣泄的黑人现在将得到满足的人们将被激烈地唤醒。

在承认黑人的公民权利之前，美国将不会有安宁和平静。反抗的暴风将继续摇撼我们国家的基础，直到正义的明朗白昼降临。

但是我还有一句话要对站在温暖门槛上，准备进入正义之宫的同胞们说清楚：在争取合法地位的进程中，我们不要用错误的行动使自己犯罪。

我们不要用仇恨的苦酒来缓解热望自由的干渴。我们必须永远站在高处，使我们的斗争方式保持尊严，坚守纪律。我们一定不能使富有创造性的抗争沦为使用暴力的低下行动。我们必须努力不懈站在以灵魂力量来对付肉体力量的神圣高度。

已经席卷黑人社会的令人惊叹的战斗气氛决不要导致我们对一切白种人的不信任。我们许多白人兄弟今天到这里来集会，就已经证明了他们认识到他们的命运和我们的命运紧紧联

结在一起，他们的自由和我们的自由完全分不开。我们共同承担的对不正义的猛攻，必须由一支两个种族组成的联合大军来进行。我们不能单独行进。

当我们行进时，我们必须立誓我们将总是向前行进，我们不能够后退。有些人一直在问民权运动的热情投身者：“你们什么时候满足呢?”只要黑人还是警察残暴的无法言状的恐怖的受害者，我们就不可能满足。

只要我们在旅行中疲劳不堪的身体，还不能够在公路上的汽车旅馆和城市的饭店找到安憩之所，我们就不可能满足。只要黑人的基本迁居权还只是从一个较小的黑人区迁到一个较大的黑人区，我们就不可能满足。

只要我们的孩子还被“只许白人入内”这样的标志伤害着自己的人格和尊严，我们就不可能满足。只要还有密西西比的一个黑人不能投票，还有纽约的一个黑人相信他投票毫无用处，我们就不可能满足。是的，我们将不会满足，除非正义如倾盆大雨，公正如拔树飓风。

我注意到你们中一些人来到这儿是经过了巨大的痛苦和磨难的。你们中有些是刚从狭小的囚室中出来，有些是来自这样的地区——你们求自由的渴望使你们遭受到迫害和警察的暴虐。你们一直是创造性受苦的老兵，并继续抱有这样的信念——份外的痛苦是救赎性的。

回到密西西比去吧，回到亚拉巴马去，回到南卡罗来纳去，回到佐治亚去，回到路易斯安那去，回到北方都市的贫民窟和黑人区去，我们现在清楚，这种状况能够也必将改变，让我们不沉溺在绝望的深谷中。

所以我要告诉你们，我的朋友们，尽管当前还有不少困难挫折，我仍然怀有一个梦想。这是一个深深植根于美国梦想中

的梦想。我梦想有一天这个国家能站立起来，实现她信条的真谛——我们把这些看做是不证自明的真理：所有人是生来平等的。

我梦想有一天在佐治亚的红壤山岗上，农场的奴隶和奴隶主的后代能够在兄弟情谊的桌前共聚一堂；

我梦想有一天，甚至那个正为不正义和压迫的酷热所苦的密西西比州，将变为一块自由和正义的绿洲；

我梦想我的四个孩子有一天将生活在一个人们不是根据肤色而是根据品格来判断他们的国家里；我现在有一个梦想！

我梦想终有一天，亚拉巴马的种族主义者，以及它的成天叫嚷要停止和废除联邦取消种族隔离法令的州长将被击败；我梦想终有一天，就在亚拉巴马，黑人的孩子将能和白人的孩子像兄弟姐妹一样携手联欢，我现在有一个梦想！

我梦想有一天每个深谷都将提高，每个山岗都将下降，崎岖将被填平，曲折将被弄直，上的荣耀将显示自身，所有的生灵都一起看见其光明。

这就是我们的希望，这就是我要带回南方的信念。

怀着这个信念，我们能够把绝望的大山凿成希望的磐石，怀着这个信念，我们能够将我国种族不和的喧嚣变为一曲友爱的优美乐章。

怀着这个信念，我们能够一起工作，一起祈祷，一起斗争，一起入狱，一起为自由而奋斗，因为我们知道我们有一天将获得自由。这一天将是所有上帝的儿女都能以新的意义唱这首歌的一天：“这是你，我的祖国，你是甜美的自由之邦，我歌唱你，这块我的祖先在其中长眠的土地，这块表现着开拓者骄傲的土地，让自由之声，在每道山岭上鸣响”——如果美国要成为一个伟大的国家，这必须变成现实。

所以，让自由在新罕布什尔的雄伟山巅上鸣响；
让自由在纽约州的辽阔山岭间鸣响；
让自由在宾夕法尼亚高耸的阿利根尼山脉上鸣响；
让自由在科罗拉多峰顶积雪的落基山脉上鸣响；
让自由在加利福尼亚婀娜多姿的山间鸣响；
而且不仅于此，
也让自由在佐治亚的斯顿山峰上鸣响；
让自由在田纳西的路克奥特山峰上鸣响；
让自由在密西西比的每座山峰和小丘上鸣响，
让自由在每座山坡上鸣响；

当我们让自由鸣响，让自由的声音响彻每个村庄，每座城池，我们就能促使那天尽快到来——在这一天，上帝的所有儿女，无论黑人、白人、犹太人、非犹太人、天主教徒和新教徒都将携手同唱那首古老的黑人圣歌："我们终于获得了自由，终于获得了自由！感谢全能的上帝，我们终于获得了自由！"

（以上除署名者外均为何怀宏等译）

5. 公民不服从[1]

汉娜·阿伦特

1970年春，纽约律师协会为纪念百年诞辰举行研讨会，会议的主题十分低沉——“法律消亡了吗?”了解究竟是什么引发了这样绝望的呼喊，会是一个比较有意思的话题。是因为街头犯罪的激增，还是因为深刻地洞察到，除了“有充分的证据证明，组织成熟的公民不服从运动能有效地保证法律变革朝着人们向往的方向发展”[2] 以外，“现代专制体制所展示的各种罪恶都在暗中削弱着对忠诚于法律的重要性的单纯信仰”?尤金·V.罗斯托（Eugene V.Rostow）要求与会者就这个题目准备论文，鼓舞士气，展望前景。其中一个主题是关于“一致同意（consent）的社会中公民对于法律的道德关系”的讨论，下文的评论都是对这一问题的回应。关于这一主题的文献，在很大程度上与两个坐过监牢的著名人物有关——雅典的苏格拉底和康科德的梭罗。他们的行为之所以被法学家们津津乐道，是因为这看似证明了，除非违法者自愿甚至热切地迎受惩罚，否则不服从法律的行为不能被赋予正当性。几乎没有人会不赞同菲利普·A.哈特（Philip A.Hart）参议员的观点：“我对于不服从者的任何容忍，都要看他是否自愿接受法律加之于他的一切

---

① 译自 Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Orlando: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, 49－102页。——译者

② 参见 Graham Hughes, “Civil Disobedience and the Political Question Doctrine,” 载于 *New York University Law Review*, 43: 2（1968年3月）

惩罚。"[①] 这一论调回复到对苏格拉底的通行理解或者说误解上，而且，在这个国家中，由于"我们法律的咄咄怪事之一就是，［由此，个人］受到鼓励，甚至在某种意义上被强制通过公民不服从的个人行为来创造一种重要的法律权利"，[②] 所以这种看似合理的成分被大大地加强了。如下所见，这一怪现象导致了一场奇特的而且不甚美满的理论婚姻——道德感与合法性，良知与国法（law of the land）的结合。

因为"我们的二元制法律体系使州法与联邦法律的不一致成为可能"，[③] 所以早期的民权运动尽管明显违反了南部诸州的法律和条例，实际上可以将之看做只不过是"在我们的联邦体制下，越过州的法律和权威而直接诉诸国家的法律和权威"。我们可以得知，尽管一百年来并没有得到实施，但确实不存在哪怕是最微弱的怀疑，"认为［州］的法令在联邦法下形同虚

① "Final Report of the National Commission on the Causes and the Prevention of Violence"，载于 *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquility*，1969年12月，p.108。关于在这场讨论中苏格拉底和梭罗发挥的作用，也可参见 Eugene V. Rostow，"The Consent of the Governed"，载于 *The Virginia Quarterly*，1968年秋季卷。

② Edward H. Levi，"The Crisis in the Nature of Law"，载于"The Record of the Association of the Bay of the City of New York"，1970年3月。Mr. Rostow 的"把这种违法行为当做不服从是一个普遍的错误"（前引书）与之观点相反，Wilson Carey Mcwilliams 关于这一题目的最有趣的文章之一是，"Contemporary Constitutionalism"，载于 *Comparative Politics*，Vol. I，1969，看似隐晦地表示了赞同。他强调，法院的"工作部分地依赖于公共行为"，并得出结论："事实上，法院授予不服从以另一种合法性权威，它依赖于从其授权中获益的公民。"（p.216）我看不出这如何能够医治 Levi 先生所说的"怪异"；试图说服法庭对制定法的合宪性作出裁断的违法公民，必须像任何其他违法者一样，自愿为其行为付出代价——无论是在法院做出判决后，还是如果法院将会作出对他不利的判决。

③ Nicholas W. Puner，"Civil Disobedience: An Analysis and Rationale"，载于 *New York University Law Review*，43: 714（1968年10月）。

设，”以及“全都是某一方在违反法律”。[①] 乍一看，这种解释有莫大的优点。美国法律的二元制，以及将公民不服从视作为检验法律的合宪性而违反法律，看似巧妙地解决了法学家在解释公民不服从与国家法律体系之间的相容性时遇到的主要困难，即，“法律不能证明违法为正当”。[②] 此外还有一点好处，或看似如此，那就是美国法律这种独特的二元体系，为一种“高级法（higher law）”找到了非虚构的有形的立足之地，这正是“法理学以各种方式坚决主张的”。[③]

在理论层面上捍卫这一原理着实需要相当的技巧：以违法来检验法律的合法性，“只是公民不服从的一种边缘行为”[④]，而且，基于强烈的道德确信而行动并诉诸“高级法”的不服从者，当他被要求承认几百年以来最高法院各色各样的判决时，会觉得颇为怪异，因为这些不一致的判决都是超乎一切法律之上的“高级法”的产物，而“高级法”的主要特征就是永恒不变。就事实而言，无论如何，当民权运动中的公民不服从者逐渐发展为反战运动（这是明显违反联邦法的）中的抵制者时，这一原理遭到了驳斥，而且，当最高法院以“政治问题原则（the political question doctrine）”为由拒绝裁断越南战争的合法性问题时，这一否定成为终局性的，也就是说，正是出于同样的原因，违宪的法律长期以来得到容忍，甚至没有受到最轻微的妨碍。

---

① Charles L. Black，“The Problem of the Compatibility of Civil Disobedience with American Institutions of Government”，载于 *Texas Law Review*，43：496（1965年3月）。

② 参见 *Rutgers Law Review*（Vol.21，1966年秋）关于“公民不服从与法”这一特别问题的讨论，Carl Cohen，p.8。

③ 同上引，Harrop A. Freeman，p.25。

④ 参见 Graham Hughes，前引书，p.4。

同时，公民不服从者或潜在的公民不服从者——那些自愿在华盛顿举行游行示威的人——的数量却在不断增长，随之而来的是，政府倾向于要么将抗议者当做普通刑事罪犯，要么要求他们提出愿意做“自我牺牲”的最高证明：违反有效法律的不服从者，乐于“接受对他们的惩罚”（哈罗普·A. 弗里曼［Harrop A. Freeman］从一个律师的角度一针见血地指出了这一要求的荒谬性：“没有哪个律师会走上法庭说，‘阁下，此人愿受惩罚。’”[1]）。而只有在“动荡时期”，当“这种不服从行为与普通违法行为之间的区别已更加微弱”，当不仅州的法律，甚至连“国家立法权”都受到冲击的时候，坚持这一不适当且不充分的可替代性选择，才是自然的。[2]

无论导致这种动荡时期的实际原因是什么——它当然会有事实和政治的因素——现在出现在我们讨论中的迷惑混乱、观点分化，以及越来越激烈的论争，同时也是由一种理论上的失败引起的，这种理论试图容忍并理解这一现象的真实特性。一旦法学家试图从道德和法律层面上证明公民不服从的正当性，他们往往要么就把这些人当做良知拒绝者，要么就解释为检验制定法之合宪性的人。但困难在于，公民不服从者的情况与这两者并不相似，原因很简单，他从来不是作为单个的个体而存在的；他只能作为某一群体的成员来发挥作用并保全自我。这一点很少得到承认，即使在仅有的几个例子中也只是被附带地提及；“由单个个体践行的公民不服从未必能产生多大的效果。

[1] 前引 *Rutgers Law Review*, p.26, Freeman 反对 Carl Cohen 的观点：“因为公民不服从者是在他认为合法的法律框架内行动，所以法律的惩罚比他的行为可能造成的后果还要重——这是一个自然而适当的结局……他由此表明自己甚至是心甘情愿地为事业而自我牺牲。”（同上书，p.6）。

[2] 参见 Edward H. Levi 前引书，以及 Nicholas W. Puner 前引书，p.702。

他会被当做一个古怪家伙，对他进行观察比镇压更为有趣。所以，有意义的公民不服从将由一个拥有共同利益的群体来实行。"[1] 但这种行为自身的主要特征之一——在自由骑士（Freedom Riders）一案中已有明显体现——是"间接不服从"，为了抗议非正义的法令、政府政策或行政命令，不服从者违反他们自身并不反对的法律（例如交通规则），这种行为须以群体性为前提（试想单个人无视交通规则的情况！），并被正确地称为"严格意义上"[2] 的不服从。

正是因为这种"间接不服从"的特性，所以，无论是良知拒绝者（conscientious objector），还是违反特别法以检验其合宪性的人，都不属于"公民不服从"的情况，它们看起来不能证明自身在法律上的正当性。由此，我们必须区分良知拒绝者和公民不服从者。后者实际上是组织起来的少数者，他们并非出于共同的利益而是基于共同的主张，以及决心反对政府政策的立场结合在一起，即使他们有理由认为这一政策受到多数人的支持；他们的一致行动源于相互间的约定，这一约定使他们的主张更为坚定，并增强了他们的确信，而无论他们一开始是如何达成这一协议的。用来捍卫个体良知和个体行动的理由，即

---

① Nicholas W. Puner 前引书，p.714。

② Marshall Cohen, "Civil Disobedience in a Constitutional Democracy"，载于 *The Massachusetts Review*，10: 211－226，1969 年春。

道德驱动或对“高级法”的诉求——无论世俗的还是超凡的，[1] 当将其运用到公民不服从上时，还是不充分的。在这一层面上，不仅“难以”，甚至不可能“避免公民不服从变成一种具有强烈排他性倾向的、个体的……主观哲学，如果这样的话，任何个体，无论出于何种原因，都可以不服从。”[2]

二

苏格拉底和梭罗的形象，不仅出现在有关这一主题的论著中，而且，甚至更重要的，是铭刻在公民不服从者的内心里。对于那些受到西方传统道德滋养的人们来说——谁不是这样呢？——基于良知（*in foro conscientiae*）的单独决策先于与他人的约定，这是自然之道；似乎他们与别人共有的只是一种普通的良知（a common conscience），而不是一种意见或判断。因为用来支持这一立场的论点，都或多或少地源于对苏格拉底或梭罗关于“公民对于法律的道德关系”的论述的模糊追忆，因此，简要探究一下他们两人实际上就此说了些什么，或许是一

① Norman Cousins 提出了一系列步骤，其中，纯粹世俗的高级法观念发挥了作用：

“如果主权国家的安全和全体国民的安全发生冲突，以后者为重。”

“如果国家的福祉和人类的福祉发生冲突，以后者为重。”

“如果这一代的需求和后代的需求发生冲突，以后者为重。”

“如果国家的权利和人民的权利发生冲突，以后者为重。只有服务于人民、保卫人民的国家才能证明其存在的合法性。”

“如果公共法令和个人良知发生冲突，以后者为重。”

“如果财富的易逝和和平的受损发生冲突，以后者为重。”（*A Matter of Life*, 1963, pp.83－84，出自前引 Rutgers Law Review, p.26）

我很难“根据第一原则”来相信这样一种对高级法的理解，像 Cousins 在其列举中所想的那样。

② Nicholas W. Puner 前引书，p.708。

个最好的开端。

关于苏格拉底，最关键的文本自然是柏拉图的《克力同篇》，但是，比起法律和哲学教科书来，《克力同篇》中体现出的自愿服从惩罚的观点要隐晦得多，无用得多。首先，在审判中，苏格拉底从未攻击过法律本身，而仅仅是反对这次具体的不公正审判——他将之称为降临于自身的一次“偶然事件”(γύχη)。他个人的不幸并没有赋予他“破坏”与法律签订的“契约和协定”的权利；他的争辩不是针对法律的，而是针对审判官的。而且，就像苏格拉底向克力同指出的（克力同试图说服他逃离雅典去流亡），审判时法律自己向他提供了这种选择：“你受审时，原可自认放逐的处分，今天也许如愿邀准去做此刻不许偷做的事。当时你却装面子，说当死则不忧不惧，宁死莫放逐。”(52) 我们从《申辩篇》中也可得知，苏格拉底也可以选择放弃他对事物进行公开审验的作法（public examination of things）（这种方法无疑会散布对已确立的习俗和信仰的不信任），而他再一次选择了死亡，因为“一个未经检验的生命不值一活”。如果苏格拉底试图逃跑，他将不配得到其言辞带来的殊荣；他在审判过程中所做的一切将变得了无意义，“愈足以加强审判官们的自信心，坚信对他判断公允。”(53) 无论从自身来讲，还是对于那些曾聆听他教诲的公民们来说，他都有义务留下来赴死。“这是荣誉的代价，是一个输掉了赌注、又无法以别样的方式保持尊严的男子汉所付出的代价。这里确实有一个契约，而且这种契约的观念在《克力同篇》的后半部分随处可见，但……这一具有约束力的契约是……一次卷

入审判的献身”(着重体为笔者所加)。[①]

梭罗的故事尽管远没有这么戏剧化(他因为拒绝向实行奴隶制的政府交纳投票税而在监狱里呆了一宿,可是第二天早上他就让姑母代为缴纳了),但乍一看似乎更切合我们现在的争论,因为和苏格拉底相比,他反对非正义的法律本身。但这一例子的问题在于,在《论公民不服从的义务》(这篇脍炙人口的文章正是这次事件的产物,它使“公民不服从”一词成为一个政治术语)中,他认为自己行事并非基于公民对法律的道德关系,而是基于个人的良知和良知的道德责任:“献身于根除一切邪恶甚至万恶之首的事业,并不当然是一个人的义务;他仍然可以从事其他一些合适的事务;但如果他不再关心铲除邪恶,那他至少有义务洗手不干,不给予实际的支持。”梭罗并不伪称,一个人洗手不干就会使这世界变得更美好,或人们有义务使世界变得更美好。他“来到世间的首要目的并不是为了使这块宝地易于生存,而只是要生存于其间,无论它是好是坏。”确实,我们所有这些人正是这样投胎人世的——如果我们降临的时候,这世界以及我们置身其中的那一部分恰好是块生存的宝地,或者至少,这儿犯下的罪行并不会“要求你对他人行不义”,这就是福气。如果事实确实如此,“那么,我认为,可以违反法律。”梭罗是正确的:个人良知除此别无他求。[②]

良知在这里,和在别处一样,是非政治性的。它主要并不

① 参见 N.A.Greenberg 的精彩分析,“苏格拉底在 Crito 中的选择”(*Harvard Studies in Classical Philology*, Vol.70, no.1, 1965),这篇文章说明只有把 *Crito* 和 *Apology* 合起来读才能理解前者。

② 所有引文都出自梭罗“On the Duty of Civil Disobedience”(1849 年)。

关注这个作恶多端的世界，或这些邪恶对于世界未来发展所产生的后果。它不会说，如杰斐逊所言，“我为我的祖国感到深深的忧虑，每当我想到，上帝是公正的，他的法官不会沉酣久眠，”① 因为它是为个人自身以及自己的正直而忧虑。梭罗的表述更加激进，“这些人必须停止使用奴隶，中止墨西哥战争，哪怕作为一个民族他们会有所损失”（着重体为笔者所加），对于林肯来说，即便是在解放黑奴的战争中，“最高目标”仍然是“挽救联邦，……而既非保全也非摧毁奴隶制”，正如他在1862年写到的那样。② 尽管如此，却并不意味着林肯没有看到“奴隶制本身极端的不公正”，就像他八年前所呼吁的那样；这只说明，他还意识到了“公职义务”和“处处人人皆自由的个人愿望”之间的差别。③ 如果不考虑这种区分上附着的历来复杂含混的历史情境，那么这最终就和马基雅维利说的“我爱我的国家（national city）甚于爱自己的灵魂”一样。④ 林肯所言的“公职义务”和“个人愿望”之间的区别，与马基雅维利（他是一个无神论者，不相信末日的拯救和惩罚）指出的城市和灵魂之别，都不具备道德承诺的意涵（moral commitment）。

“好人”和“好公民”之间（按照亚里士多德的说法，好人只有在一个良好的城邦中才是一个好公民；按照康德的说法，甚至“一群魔鬼”也能成功地制定一部宪法，“只要他们有此智慧”），个人自身——无论他们是否相信来世——与共同

---

① *Notes on the State of Virginia*, Query XVIII (1781－85)。

② 出自他致 Horace Greeley 的一封的著名的信，引自 Hans Morgenthau，*The Dilemmas of Politics*，芝加哥，1958，p.80。

③ 引自 Richard Hofstadter，*The American Poloitical Tradition*，纽约，1948，p.110。

④ Allan Gilbert 编，*The Letters of Machiavelli*，纽约，1961，第225封。

体的成员之间，或者，就像我们现在谈到的，道德和政治之间可能发生的这种冲突，古已有之，甚至比“良知”这个词（它的现时含义具有一种较新的起源）还要古老。而两者合法性地位的确立也经历了几乎同样漫长的过程。梭罗的立场相当坚定，他承认并愿意接受说他不负责任的指责，那最陈腐的对“好人”的指责。他明确指出，他“对于社会机器的成功运作不负责任”，“不是机械师的后代”。“即使世界毁灭也要让正义实现”（*Fiat justicia et pereat mundus*）这句格言，常常是为了宽宥罪愆而被援用，成为乞求绝对正义的捍卫者乞灵时所用的言辞，它巧妙地揭示了这一困境的关键所在。

但是，认为“在个人道德层面上，不服从法律是一个非常棘手的问题”,[1] 还另有原因。良知的劝告不仅是非政治性的，而且总是一种纯粹主观的表述。当苏格拉底声明“忍受过错胜于自行不义”时，他的意思很清楚，对他而言是如此，就像对他而言，“与众争辩，胜过一人独处与［己］争论”。[2] 相反，在政治上，重要问题是过错已经犯下，至于施害方与受害方最终何者处境更佳，法律并不关心。我们的法典区分了犯罪和违法，前者必须受到指控，因为共同体作为整体受到了侵犯，而后者只涉及施害方与受害方，受害方有选择是否控告的自由。在前一种情况下，除非意图构成了外在行为的一部分，或需要考虑减罪情节，否则不予考虑当事人的精神状态；无论受害方是否自愿宽恕过犯，或施害方是否全然不会再行不轨，都不重要。

在《高尔吉亚篇》中，苏格拉底没有像在《申辩篇》，以

① 前引 *To Establish Justice*…，p.98。

② *Gorgias*，482 与 489。

及在《克力同篇》中支持《申辩篇》时那样，向公民们发表演说。柏拉图让苏格拉底在这里以哲学家的身份说话，苏格拉底发现，人们不仅和同伴交往，而且和自身交流，而且后一种交往方式——与自身共存并经由自身而存在（my being with and by myself）——为前者制订了某些规则。这就是良知规则，这些规则——正如梭罗在其文中所言——完全是否定性的。它们不会告诉你该做什么，只是说不要做什么。它们不会明确地给出一些行动的原则，而是设置了任何行为都不得违反的界限。它们告诫说：不要犯错，否则你将不得不与罪人相伴。柏拉图在其后期对话（《智者篇》和《泰阿泰德篇》）中，详细阐述了这种苏格拉底式的自我交流方式，并将思想定义为我与自身之间无声的对话。从存在的意义上说，这种对话，和所有对话方式一样，要求建立伙伴关系。苏格拉底的主张有效与否取决于自我表达者与其受众为何许人也。对于思想者来说，这是不证自明的真理；对于不思考、不与自我交流的人来说，它既非不证自明，亦是不能证明的。[①] 依柏拉图的观点，只有当那些人，那些“大众”相信来世虚幻的因果善报时，才会从自身中得到一点小小的利益（interest）。

因此，良知规则取决于自身的利益。他们告诫说：小心，不要做那些你无法忍受的事情。正是这一观点使“加缪（Camus）……强调为抵制者自身的健康和福利而抵制不正义的必

① 在 *Republic* 第二卷中，这一点非常明显。其中，苏格拉底的学生“尽管能为非正义之事做滔滔雄辩，却仍无法被自己说服。”（357－367）他们仍然相信正义是不证自明的真理，但苏格拉底的推理却无法证明这一点，他们表示，依这种推理同样可以“证明”非正义。

要性”(着重体为笔者所加)。[①] 这一观点的成立在政治和法律上具有双重困难。首先，它不能被普遍化；为确保有效，它必须保留其主观色彩。我无法容忍的事情未必为他人所不齿。其结果是良知对抗良知。“如果真的是诉诸个人良知而决心违反法律，那么，在法律中就很难看出，马丁·路德·金（Dr.King）如何优于密西西比州长罗斯·巴尼特（Governor Ross Barnett），后者也对其动机深信不疑，而且自愿坐牢。”[②]其次，或许是更重要的，如果以世俗的语词来界定良知，那么，就要假定人们不仅先天就具有区分善恶的禀赋，而且还具有自身利益，因为利益是责任的源泉，这才是麻烦之所在。这种自利主义很难被人理所当然地接受。尽管我们知道，人类能够思考，能与自我交流，我们却不知道会有多少人沉浸于这项无利可图的艰巨事业之中；我们只能说，思考和反思人所作所为的习惯，是独立于个人的社会地位、教育状况和智力水平的。在这一点上，像在其它许多方面一样，“好人”和“好公民”根本不是一回事，这不仅是在亚里士多德所说的意义上。好人只在危难关头才会显身，仿佛从虚空里突然冒将出来，他存在于社会各个阶层。而好公民则与之相反，他必须是显而易见的，可以被仿效，但一个不太令人欣慰的结果是，他只属于极少数：他通常受过教育，极有可能是社会上层阶级成员。[③]

受基督教哲学影响的良知观念，早期是宗教式的、后来世俗化了，它使得赋予道德决定（基于良知的决定）以政治意涵

① 引自 Christian Bay，“Civil Disobedience”，载于 *International Encyclopedia of the Social Sciences*，1968 年，Ⅱ，p.486。

② 前引 *To Establish Justice*…，p.99。

③ Wilson Carey Mcwilliams 前引书，p.223。

的整个问题大大复杂化了。我们今天是在道德和法律的双重意涵上来使用良知这个词的，它被认为永恒存在于我们的内心之中，好像它等同于意识（确实，人们长期以来一直用语言来区分二者，但在某些语言中，如法语，两者却从未分开过）。良知的声音是上帝的呼唤，在成为向人们揭示高级法的自然启示（*lumen naturale*）之前，它宣示着神法。作为上帝的呼召，它作出肯定性的规定，其有效性依赖于“遵奉上帝强似服从他人”这一命令（这个命令是客观有效的，不参考任何人类习俗，甚至可以用来反对据称源于神意的教会体制，像在宗教改革中那样。在现代人看来，这听起来像“近似于亵渎”的“自我证明”——独断蛮横地假定人能够了解上帝的意旨并确信其最终的称义得救。[①] 对于相信创世的上帝在按自身形象所造之物面前显示自身的信徒来说，并非如此。但在基督教的创始阶段，神示良知的无政府性是如此明显，这是不可否认的。

因此，很晚，而且并非在所有国家，法律才承认这些秉持宗教情感、领受神意启示的良知拒绝者，但只有当他们求告的神法也为另一个已得到认可的宗教团体（基督教共同体无法完全忽视这些宗教团体的存在）所诉诸时，法律才予以承认。教会现在面临的深刻危机，以及拒绝者人数的不断增多（这些拒绝者宣称与一切宗教机构毫无瓜葛，无论他们是否诉诸神意良知），造成了严重的困难。试图以惩罚的威慑来取代公众认可和宗教支持的高级法，是不太可能解决这一问题的。“接受惩罚以证明违法行为的正当性的观念，不是来自于甘地以及公民不服从的传统，而是来自于奥利弗·温德尔·霍姆斯（Oliver Wendell Holmes）以及

① Leslie Dunbar，转引自 Paul F. Power，“On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought”，载于 *The American Political Science Review*，1970 年 3 月。

法律现实主义传统。……在刑事法领域中……这一原则……是如此的荒谬……它不加思量地相信，只要一个人自愿接受惩罚，谋杀、强奸、纵火都可以被证明为合法。”[1] 在很多人看来，它最不恰当的地方就在于，“自我牺牲因素”是证明“关注的强烈程度”[2] 和“不服从者的慎重及其对法律的忠诚”[3] 的最高证据，因为一意孤行、执迷痴狂往往是怪杰的标志，而且使得在任何时刻都无法就关键问题进行理性的探讨。

那些听从并服从上帝的召唤以及自然启示的命令的信徒，他们的良知是远离纯粹世俗良知的遥远呼唤，用西塞罗的话来说，认识自我，与自我对话，胜于用一千条证据来证明否则就永远不为人所知的行为。我们在《理查三世》里发现的正是这种高贵的良知。这种良知只不过让人处处受阻，满目障碍；这些障碍并不如影随形，每当长夜漫漫，人们形单影只，它就守候在侧；每当长夜将尽，人们重返友群，它就悄然隐退。只有当人不再孤身独处时，他才会说，“良知这个词只有胆小鬼才用，起初发明它是为了让强大者畏惧。”对孤独的恐惧和直面自我时的心慌，能有效地阻止人们恣行不轨，但这种畏葸，从其本性上说，对他人是不起作用的。当许多人的良知达成了共识，而且这些良知拒绝者决心投身公共场所，让大众听见他们的声音时，无疑，这种良知拒绝便具有了一种政治意涵。这样，我们谈论的就不再是个人，不再是一种以苏格拉底和梭罗为楷模的现象。基于良知作出的决定现在已成为公众舆论的一部分，而且，尽管公民不服从这一特定群体仍然坚持最初的确

① Marshall Cohen 前引书，p.214。

② Carl Cohen 前引书，p.6。

③ Marshall Cohen 前引书。

信——他们的良知，但他们实际上已不再仅仅依靠自身的力量。在公共领域里，良知的命运与哲学家手中掌握的真理的命运相差无几：它变成了一种意见，与其它意见无甚分别。而且，这种意见的效力不取决于良知，而是取决于持此意见者的人数——“全体一致同意‘X’是一种罪恶，……会增强人们对‘X’是一种罪恶的确信。”[①]

二

近年来，不仅在美国，而且在世界上其它很多地方，不服从民事或刑事的法律，成为一种群众性的现象。对既有权威——无论宗教的还是世俗的，社会的还是政治的——的反抗，蔓延全球，或许有一天会被视为是近十年来最突出的事件。确实，“法律看似丧失了威力。”[②] 从外部的和历史的角度来观察，现存政府和法律体系的内部动荡与脆弱不堪，简直到了无法想象的地步，不会再有比这更清楚的表现、更明显的征兆了。如果让历史告诉我们关于革命爆发的原因——尽管不充分，但远远多于社会科学理论所揭示的——那就是，政治体制的崩溃先于革命的爆发，这种崩溃最鲜明的征兆，是政府权威的日益削弱，而这种削弱正是由于政府没有能力正常运转引起的，以上种种，便引发了公民对政府合法性的怀疑。这便是马克思所称的“革命环境”，当然，这种“革命环境”并不总是发展为革命。

在这里，美国司法体系所面临的重大威胁就是一个适当的例子。如果人们没有意识到，多年以来，执法部门已无力管束

---

① Nichilas W. Puner 前引书，p.714。

② Wilson Carey Mcwilliams 前引书，p.211。

毒品交易、拦路抢劫和深夜窃盗，而只是对“不服从的蔓延”[1] 感到痛心，这是不合情理的。鉴于刑事犯终身逍遥法外的几率超过百分之九十，而且只有百分之一的刑事犯会被送进监牢，我们有充分的理由感到惊讶，这种纵容犯罪的罪过丝毫不逊于犯罪。(1967 年“关于法律实施和司法行政的总统委员会”的报告中说，“一半以上的犯罪没有报告警署”，而“其中遭到逮捕的不到四分之一。这中间又有将近一半的案件被驳回起诉。”)[2] 我们好像是在从事一项全国性的试验，试图发现在一个特定社会中，实际上存在多少潜在的罪犯，即，有多少仅仅因为惧怕法律的威慑力而没有犯罪的人。有人认为，所有的犯罪冲动都是偏离常轨，是那些精神不健全的人们在疾病的压迫下产生的冲动，而上述结果对持这种观点的人来说，并不是那么令人振奋的。一条简单而令人震惊的真理是，在法律和社会的纵容下，人们会干出最恶劣的暴行，而这些，是他们在正常环境下或许能够想象但决不可能动手实行的。[3]

---

① 前引 *To Establish Justice . . .*, p.89。

② *Law and Order Reconsidered*, “Report of the Task Force on Law and Law Enforcement to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence”，未注明日期，p.266。

③ 说明这个真理的一个可怕的例子是德国所谓的“奥斯维辛审判”，关于其过程，参见 Bernd Naumann, *Auschwitz*，纽约，1966。被告“只不过是”从 1940 年至 1945 年间被派遣到集中营的大约 2000 万人中挑出来的“一小撮不可忍受的家伙”。他们全都被指控犯有谋杀罪，1963 年开始审判时，惟有这种罪行不适用当时关于时效的制定法。奥斯维辛是体制化的灭绝集中营，但几乎所有被指控犯下的暴行都与下达“最终灭绝”的命令无关。他们的罪行在纳粹法律下是可以惩罚的，而且有少数几个这样的恶棍受到了纳粹政府的惩罚。那些被告并非是被特意挑选来灭绝营履行职责的；他们到奥斯维辛来只是因为不适合服兵役。他们当中几乎没有人有过任何犯罪记录，也不曾有虐待或谋杀的劣迹。在他们到奥斯维辛来之前和在战后德国度过的 18 年中，是和他们的邻居一样值得尊敬、也受到尊敬的公民。

在现代社会中，无论是潜在的违法者（即那些非职业性的、无组织的罪犯）还是守法的公民，都无须专门研究，就可以得知，犯罪行为或许——也就是说，可以预见到——不会产生任何法律后果。我们悲愤地看到，有组织的犯罪还没有非职业性的暴徒可怕，后者从偶然的际遇中获益，他们完全"不在乎惩罚"。就"公众对美国司法程序的信任"所进行的研究，[1]既没有改变也没有消除这种状况。我们要面对的不是司法程序，而是一个简单的事实——犯罪行为往往不带来任何法律后果，司法程序并不紧随其后。另一方面，人们会问，如果警察的能力恢复到一个合理的水平，百分之六十到七十的罪犯都遭到逮捕或受到公正的起诉，从而消灭这些罪行，那么，又会发生什么情况呢？无疑，这将意味着，已经不堪重负的法院会崩溃，而严重超载的监狱系统则面临更可怕的后果。现实条件下令人震惊的不只是警察无能本身，而且，试图从根本上挽救这种状况的举动，反而会给司法系统中其它同样重要的部门带来灾难性的后果

政府对这一问题的反应，以及对公用事业（public services）系统崩溃的反应，都是研究委员会研究的成果。近年来这些委员会以不可思议的速度激增，或许使美国成为了世界上最具有研究氛围的国家。无疑，当这些委员会花费了大量时间和金钱，得出"越穷就越有可能营养不良"这一结论（这条至理名言甚至登在《纽约时报》的"每日箴言（Quotation of the

---

① 这暗指由福特基金会赞助一百万美元进行的"for studies of the public' s confidence in the American judicial process"，可与 *New York Times* 上 Fred P. Graham 的"survey of law - enforcement officials"做比较，后者没有研究小组，得出了一个显而易见的结论，"刑事犯不受惩罚导致了严重和迅速的危机。"参见 Tom Wicker, "Crime and the Courts"，载于 *New York Times*，1970 年 4 月 7 日号。

Day)”栏目中)[①] 之后，他们也开始给出一些合理的劝告。但这些成果很少被遵照奉行，往往又让位于新的专家小组得出的结论。这些委员会的共同之处在于竭力发掘问题之所以如此的“深层原因”——尤其像暴力问题，而从定义来看，因为“深层”原因总是隐而不显的，所以这些研究小组得出的最终结论往往不过是一些假想和未经证明的论断。惟一的后果是，研究取代了行动，“深层原因”压倒了表面原因，而后者常常是如此地简单，以至于没法引起哪位“严肃”而“博学”的人的注意。确实，仅仅找到补救显在缺陷的措施并不能确保问题的解决，但无视这一点又意味着甚至无法适当地界定问题之所在。[②] 研究变成了金蝉脱壳，这当然无助于挽回已遭到削弱的科学的声誉。

因为不服从和违抗权威是我们时代一个如此普遍的标志，所以，很容易把公民不服从仅仅视为其中一种特别方式。在法学家看来，公民不服从者对法律的破坏，并不逊于刑事不服从者；可以理解，人们，尤其是那些律师们，会怀疑公民不服从(正因为它是公开进行的）是各种刑事犯罪的根源，[③] 尽管所有的证据和论调都相反，因为“证明公民不服从行为……导致……犯罪倾向”的证据岂止是不“充分”，简直是全然不存

① *New York Times*，1970 年 4 月 28 日号。

② 举一个例子，贫民区学校的孩子不学习是一个众所周知被过度研究的事例。更明显的原因之一是，很多孩子到学校时还没吃早饭，非常饥饿。其实他们不学习有很多“深层的”原因，早饭能起多大作用实在不知道，但确定无疑的是，即使是一群天才，也不能饿着肚子上学。

③ 和其他许多职业人士一样，Charles E. Whittaker 法官认为，“公民不服从的观念是危机之源”，参见 Wilson Carey McWilliams 前引书，p.211。

在。[1] 虽然激进运动，当然包括革命，确实会诱发犯罪因素，但将二者同日而语既不正当也不明智；犯罪对于政治运动，就像对于社会全体那样危险。而且，公民不服从被视为法律权威严重丧失的征兆（尽管它很难被当做权威丧失的原因），而刑事不服从则是警察能力和权威受到严重削弱的必然后果。通过罗夏测验或情报局来调查“犯罪心理”的建议，听起来似乎阴险，实际上还是一种巧妙的遁词。心理是人性中最难以把握的，频频出现的对犯罪心理的精巧假设，掩盖了一个铁定的事实，即没有人能够完全控制自己的身体，就像用警察具有“潜在的消极态度”这一假定来掩盖他们在消灭犯罪问题上公开的消极记录。[2]

当为数众多的公民都相信，正常的变革渠道已不起作用，冤屈将无法上达视听、蒙恩洗雪时，或是相反，当政府试图改变或着手从事变革，或是保留那些其合法性和合宪性遭到严重质疑的行为方式时，就会发生公民不服从。这样的例子不胜枚举：不宣而战长达七年的越南战争；幕后机构对公共事务越来越明显的影响；对由第一修正案所保证的自由的公开或潜在的威胁；剥夺参议院宪法权力的尝试，以及总统公然无视宪法入侵柬埔寨，而开战是明确需要由国会批准的，更不用提副总统那不怀好意（ominous）的说法：反抗者和持异议者是“我们能够从社会中隔离出去的……‘饕餮家’……和‘寄生虫’，就像我们从桶里扔出去的烂苹果一样，对此不必有丝毫的惋惜。”这一比方不仅向美国法律提出了挑战，而且直指一切法

① 前引 *To Establish Justice*…，p.109。

② 前引 *law and Order Reconsidered*，p.266。

律秩序。[1] 换言之，公民不服从既可以用来实现必要的和众望所归的变革，以及对现状（status quo）的这种维护或恢复——确保由宪法第一修正案所保障的权利，又可以使政府中的权力恢复均衡，这种均衡受到行政部门和极度膨胀的联邦权力（以损害各州权利为代价）的威胁。无论哪种情况，都不能把公民不服从与刑事不服从相提并论。

在逃避公众目光的刑事犯罪和理解法律、公开反抗的公民不服从之间，几无相似之处。一种是在公众面前公然违反法律，一种是私下行为，两者间的区别是如此明显，除非抱有成见或恶意，否则无法忽略。现在，这一点已经被所有严肃地讨论这一问题的作者所承认，而且，很明显，对于所有试图主张公民不服从与法律和美国政治体制具有相容性的人来说，承认这一区别成为基本前提。而且，一个普通违法者即使属于某个犯罪组织，也只为个人利益行事；他决不会受制于其他成员的一致同意，而只会屈服于执法部门的暴力。而公民不服从者虽然常常和多数人意见相反，却是以群体的名义、为群体的利益行事；他违抗法律和既有权威是出于根本的分歧，而不是因为他个人想搞出一个例外，干成一件坏事。如果他所从属的那个群体人数众多、地位很高，人们容易把他划为约翰·C. 卡尔霍恩（John C. Calhoun）所说的“意见一致的大多数”——即，都持反对意见的那一部分人——中的一员。不幸的是，这个词被奴隶制的拥护者和种族主义者们的论调玷污了，而且，在《政府研究》中，这个词只指感觉自己受到“支配性多数”威胁的少数者的利益，而非他们的意见或说服。无论如何，关键

[1] *The New Yorker* 的很多精彩评论都写道，行政部门几乎是公开地轻视这个国家的宪政和法律秩序，“Talk of the Town”专栏尤其值得推荐。

在于，我们这儿谈的是有组织的少数，不仅在数量上，而且在意见的分量上，他们都是如此地重要，以至于不能被轻易忽视。卡尔霍恩说的当然很对，他认为，"共同体各个部分的协调和默许"作为一个具有全国性意义的重大问题，构成宪政的先决条件。[①] 把不服从的少数人当做造反派或叛国者，与宪法的文字和精神相悖，而宪法的缔造者们尤其警惕的是多数人暴政的危险。

公民不服从者用来说服他人和揭示问题（the dramatization of issues）的一切手段中，只有一种可以证明称他们为"造反者"殊无不当，那就是暴力。因此，公民不服从第二个必要特征就是非暴力，这是被广泛接受的，所以，"公民不服从不是革命……它接受既有的权威框架和法律体系的普遍合法性，而这是革命所反对的。"[②] 这第二种区别，乍一看振振有辞，结果却比公民不服从与刑事不服从之间的区分更难站得住脚。不服从和革命都有"改变世界"的愿望，而且它所希望实现的变革实际上是很激烈的，例如，在这种讨论中常常被引作非暴力之伟大榜样的甘地。（甘地接受英国统治印度时期的"既有权威框架"吗？他尊重殖民地"法律体系的普遍合法性"吗？）

"世事无常住，万物皆流"，[③] 今天如果重述洛克三百年前写下的这句话，听起来就像是对这个世纪的一种不经意的描述。它仍然提醒我们，变革不是现代才有的现象，而是人们居住和创建的这个世界的固有性质，人们一出生，就作为陌生客

---

① *A Disquisition on Government*（1853），纽约，1947年，p.67。

② Carl Cohen 前引书，p.3。

③ 洛克，*The Second Treatise of Government*，No.157。

和新来者继承了它（νέοι，年轻人，希腊人曾用此称呼年轻人），而当他们阅历增长、通晓诸事，在极少数情况下，按世界发展规律具有了“智慧”时，他们就不得不离开尘世。“智慧的人”在人类事务中扮演着各色各样、有时是很重要的角色，但问题在于，他们总是一些行将就木的老者。他们在临死前才获得的智慧，无法支配这个不断受到新来者的卤莽和“愚蠢”袭击的世界，如果没有出生和死亡的联系（这一联系保证变革的发生，使智慧不能统治世界），人类可能早就在不可忍受的厌倦中灭亡了。

变化是不断发生的，是人类生存状况中所固有的，但变革的迅速性却并非如此。各个国家、各个世纪的情况大不一样。如果比较上下两代，会发现世事变迁得如此缓慢，它为来者、生者和逝者提供了一片安稳的栖息之所。或许，成千上万年都是如此，包括近代早期，当变革的观念首次以进步的名义，为了自身的利益而出现时。而我们所处的时代或许是第一个使世事变化速度超过了人类自身变化速度的时代。（代际跨度的不断缩小是这种转变的一个令人忧虑的征兆。传统的标准是一个世纪产生三四代人，这与父子之间的“自然”代沟相吻合，但现在相差四五岁就足以造成两代人的差距。）尤其是在 20 世纪这一非同寻常的环境下，变革的迅速性使马克思关于改造世界的教导听似多此一举，很难说，人们对于变革的渴望抹煞了对于稳定性的需求。众所周知，当革命完成时，最激进的革命者会变成保守派。显然，人们的变革能力和固守能力都不是无限的，前者受到从古至今历史发展轨迹的制约——没有人是从零（ab ovo）开始的，后者则受制于未来的不可预测性。人们对于变革的渴求和对于稳定的需要，永远是互相制衡的，对激进派和保守派作出区分的现代语词，指出了一种状态，在其中，平

衡遭到破坏。

任何一种文明，作为一种使得人类保持其世代延续性的人工杰作，始终须具有一种稳定的框架，以容纳汹涌而至的变革之流。在这些使之保持稳定的因素中，最重要的是管理我们的现世生活和彼此之间日常事务的法律体系，它比习俗、方式、传统更为持久。因此，法律在急剧变革时期不可避免地表现为“一种压制性的力量，在这个推崇积极行动的世界上，它起着消极的作用。”[①] 这种体系在时间和空间上都千差万别，但它们有一个共同点——这一点使我们能够用同一个词来称呼差别迥异的罗马法（the Roman lex）、希腊政制（νόμος）和希伯来律法（torah）——即，它们都是用来保持稳定的（法律还有一个普遍特征：它不是放之四海而皆准的，而是受到疆界和种族（如犹太律法）的限制；但这与我们现在的讨论无关。在法律不具有稳定性和有限效力的国家里（例如，在一些国家中，他们的领导人所理解的频繁变更、普及全球的历史“法则”和自然“法则”，仍然保持着“合法性”），我们实际上面临无法而治的状况，尽管并不是无政府主义，因为秩序还可以通过强制性组织来维持。无论如何，惟一的后果就是，整个政府机构的刑事化，就像我们在极权政府中看到的那样。）

我们这个时代史无前例的变革速度，以及这些变革向法律秩序提出的挑战（它既由政府发起，如我们所知，也由不服从的公民发起），致使人们现在普遍认为，这些变革可以通过法律来实现，这不同于早期的观念——“法律诉讼（legal ac-

① Edward H. Levi 前引书。

tion）（指最高法院判决）影响生活方式"。[1] 在我看来，这两种观点都建立在对法律作用之界限的错误认识上。确实，一旦变革发生，法律能够使之稳定化和合法化，但变革自身总是逾越法律的行为产生的结果。毫无疑问，宪法自身也提供了一个以违法来挑战法律的准法律途径，但是，姑且不论这些违法案件是否是不服从行为，最高法院首先有权选择就哪些案件作出裁决，而这种选择不可避免地会受到公众舆论的影响。马萨诸塞州最近通过一项议案，要求对越南战争的合法性（这是最高法院拒绝裁决的）进行审议，就是一个适当的例子。这一法律行为（它确实非常有意义）显然不就是反对征兵的公民不服从的结果吗，其目的不就是要将拒服兵役合法化吗？所有的劳动立法（其中规定了集体交涉权［collective bargaining］、组织权和罢工权）都以近几十年来持续不断地对某些法律的暴力不服从为前提，而这些法律最终被证明已过时。

宪法第十四条修正案的历史或许为法律和变革之间的联系提供了一个特别具有指导性意义的例子。该修正案的目的是要将内战的成果以宪法语言表述出来。这种变革不为南部诸州所承认，结果是，种族平等条款约有一百年之久无法被强制执行。当然，法律无力实行变革的一个更明显的例子是作为禁止性条款的第十八条修正案，它因为无法实行而被撤消。[2] 另一方面，第十四条修正案，最终由最高法院通过法律诉讼加以实施，尽管有人会说，"最高法院显然有责任处理那些与种族平

---

① J.D.Hyman, "Segregation and the Fourteenth Amendment", 载于 *Essays in Constitutional Law*, Robert G.McCloskey 编，纽约，1957年，p.379。

② 但是，对禁止性修正案的广泛的不服从，"不能被合法地称为不服从"，因为它不是公开进行的。参见 Nicholas W.Puner 前引书，p.653。

等相抵触的州法"[1]，但一个明显的事实是，民权运动，就南部诸州法律而言，显然是一种公民不服从运动，它使得黑人和白人公民的态度都发生了激烈变化，在这种情况下，最高法院才做出这种选择。不是法律，而是公民不服从，暴露了"美国式的困境"，或许是第一次，它迫使国家不仅承认了奴隶制本身的罪恶，而且承认了买卖奴隶的十恶不赦——"这是所有已知的文明体制中所独有的"[2]，这是人类从其先祖那儿与诸多祝福一起继承下来的责任。

三

急剧的变革即将发生，这一前景预示着"公民不服从在……现代民主国家中所发生的作用，极有可能日益扩张。"[3]如果"公民不服从处于这种境地"，就像许多人所相信的那样，那么它和法律的相容性问题就相当重要了。对这一问题的回应恰好决定了，我们的诸项自由制度是否具有足够的灵活性，能够经受住变革的袭击而不至于发生内战和革命。关于这一主题的论述往往只是在宪法第一修正案这一相当狭窄的基础上，为公民不服从辩护，同时，他们认为第一修正案有"扩展"的必要，并表达了"在最高法院未来的判决中就［其］地位确立一个新的理论"的希望。[4] 尽管人们对于"和平集会、向政府请愿申冤的权利"可以在多大程度上保护行动自由，众说纷纭、聚讼不休，但第一修正案明确保护的只是"言论和出版自由"。

① Robert G.McCloskey 前引书，p.352。

② 重要在于解释，为什么在美国，奴隶解放的结局会如此悲惨，参见 Stanley M.Elkins 的出色研究，Slavery，纽约，1959。

③ Christian Bay 前引书，p.483。

④ Harrop A.Freeman 前引书，P.23。

依照最高法院判决，“第一修正案并没有给予行动以言论自由那么大的施展空间”，“与言论相对的行动，［当然］是公民不服从特有的”。[①]

但是，这里的根本问题并不是，公民不服从是否，或在多大程度上，可以由第一修正案证明其合法性，而是，它对应于法律上的哪个概念？在下文中我将就此展开论述：尽管公民不服从现在已成为世界性现象，并且只是近年来才在美国吸引了法理学和政治科学的注意力，但它起源于美国，实质上仍然是一种美国现象；没有哪个国家、哪种语言有相应的词来形容它。美利坚合众国是惟一一个至少有机会——或许，不是遵照制定法，而是依循法律的精神——来应对它的政府。美国创建于独立战争，这场革命自身就蕴涵了一种新的、从未得到充分表达的法律的概念，这不是理论的产物，而是从早期殖民者非同寻常的经验中形成的。在宪法中为公民不服从确立一个合适的位置，具有非常重大的意义——甚至不亚于将近两百年前确立宪法自由（constitutio libertatis）的意义。

公民服从法律的道德责任（moral obligation）在传统上源于这样一种假定，即，公民要么是自己的立法者，要么认可这些法律。在法治社会中，公民不屈从于他人的意志，只按自己的意愿行事。结果自然是，每个人既是自己的主人，同时又是自

① Nicholas W. Puner 前引书，p.694。关于第一修正案保证的意义，尤其参见 Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*，普林斯顿，1958。关于第一修正案所保护的行动自由的范围有多大的问题，Corwin 指出：“历史上，请愿权是主要权利，和平集会权是次要的、辅助性的权利……但今天，和平集会权是……‘和言论自由、出版自由同等出身，而且同样基本的权利……为和平政治行动而举行会议是不能被禁止的。在这一点上，协助此行为的人也不能被谴责为罪犯’”（pp.203－204）。

己的奴隶，于是，关注公共福祉的公民，与追求私人幸福的个人之间的原始冲突，就被内在化了。这实质上正是卢梭一康德式的对义务问题的解决办法，在我看来，它的缺陷在于，又回头诉诸良知，即我与自身的关系。[①] 从近代政治科学的观点来看，难以解释的正是一致同意（consent）这一虚构的起源："在很多人笔下，仿佛有一个社会契约或什么类似的东西，作为服从大多数人的意志这一政治义务的基础，"因此，人们往往容易认为：在民主体制下，我们不得不服从法律，是因为我们有投票权。[②] 但正是这种投票权，这种自由选举中的普选权，作为民主制和呼吁大众自由的充分基础，遭到了攻击。

尤金·V.罗斯托（Eugene V.Rostow）提出的观点在我看来十分重要，他认为，需要考虑的是"公民在一致同意的社会中对法律的道德责任"。如果孟德斯鸠是正确的话——我相信如此——应该存在一种叫做"法律的精神"的东西，尽管在各个国家、各种不同形式的政府中，它面目万千。于是，我们可以说，一致同意，并不仅仅具有默许这一古老的含义，以区分自愿受治的国民和被迫受治的国民，而是对所有有关公共利益的事务都积极支持和不断参与的一种情感，这正是美国法律的精神。在理论上，这种一致同意被推定为社会契约的产物——其最普遍的形式是人民和政府之间的契约——这确实容易被指责

① 黑格尔指出了另一个重要缺陷："成为自己的主子或奴才看起来比成为别人的仆役要强。但如果……天性受到自我的压制，那么，自由和天性之间的关系会比在自然法中的关系更虚伪，依照自然法，那些专横跋扈、颐指气使的家伙是外在于生存者的。在这后一种情况下，个体作为活生生的整体，还保留着它的自主身份……站在异己势力的对立面……如果不是这样它的内在和谐就会遭到毁灭，"见《费希特与谢林哲学体系的差别》（1801），Felix Meiner版，p.70。

② Christian Bay前引书，p.483。

为一种纯粹的虚构。但关键在于，从美国革命前的历史经验来看，它并不仅仅是一种虚构，从“五月花”号协议到十三个殖民地的联合，签定了大量的契约和协定。由洛克系统阐述的社会契约论，被认为是解释了公民社会的最早开端，在一次附带性的评论中，他指出他心中实际上是以什么为模型：“起初(in the beginning)，举世皆美洲。”①

在理论上，十七世纪的人们知道了并在“社会契约论”的名义下综合了三种全然不同的原始约定。首先是《圣经》中的例子，这是人类全体与上帝立约，通过这种契约，人们一致同意遵守由全能的神为他们选定的一切法律。如果这种宗教式的一致同意观点居于支配地位，正如约翰·戈登（John Cotton）所评论的，将“确立神权政治……作为最好的统治形式。②”第二种是霍布斯的理论，按其学说，所有个人都与严格意义上的世俗权威签订契约以保障自己的安全，为此，他放弃所有的权利和权力。我把这种理论称之为纵向社会契约论。它与美国人对政府的理解显然不同，因为它要求政府为了所有国民的利益而垄断权力，只要国民的人身安全得到保障，他们就不享有任何权利或权力；相反，美利坚合众国建立在人民主权——古老的罗马“主权在民（*Potestas in populo*）”观念——之上，当权者所拥有的权力是由人民授予的，是可以被撤消的。第三种理论是洛克的原始社会契约论，它不仅产生了政府，而且形成了社会——这个词要理解为拉丁文 *Societas* 的含义，这种协议是在所有个体成员之间签订的，他们相互约束自身，而后，为

① 前引书，No.49。

② 参见我关于清教及其在美国革命中的影响的讨论，见 On Revolution，纽约。1963，pp.171ff。

组成政府而签订协议。我称之为横向社会契约论。这种契约限制每一个个体成员的权力，而把完整无缺的权力交给社会；社会“在独立个体签订的原始契约的平稳基础上”，组建政府。[1]

所有的契约、盟约、协定都建立在相互性的基础上，而且，横向社会契约论的优势在于，这种相互性使公民们彼此约束。这是惟一一种既无须通过历史记忆或种族起源来实现联合，就像在民族国家中一样，也不用借助霍布斯的那个“威震四方”以统一全体的利维坦，而是凭借相互承诺的约束力来把人们联系在一起的政府形式。依照洛克的观点，这意味着，“即使政府消亡”，或破坏了它与社会的约定，发展成为专制政体，社会依旧完整无缺。社会一旦形成，只要一息尚存，就不会重返没有法律、没有政府的自然状态。用洛克的话来说，“由每个个人交给社会的权力，当他踏进社会时，就再也无法返还，只要社会延续，就永远保留在共同体中。”[2] 这确实是古老的“主权在民（*Potestas in populo*）”的新阐发，因为，按照早期的反抗权理论，人民只能“戴着镣铐”行动，与之相反，再次用洛克的话来说，他们现在有权利“挣脱”锁链。[3] 当初人们高唱着《独立宣言》，“相互保证”彼此的生命、幸福和神圣的荣誉时，他们脑子里所想的正是美国的具体经验，以及洛克对这些经验的普遍化和概念化。

一致同意，意味着假定一个共同体中的每个公民都是自愿成员，它显然（除了归化以外）容易遭到至少与原始契约一样的指责，被认为是一种虚构。这一观点在法律上和历史上都是

① John Adams, *Novanglus. Works*，波士顿，1851，Vol. Ⅳ，p. 110。

② 前引书，No. 220。

③ 同上书，No. 243。

正确的，但在现实中和理论上却无法成立。每个人生来都是某个特定的共同体的成员，只有当他受到欢迎并有家可归时才得以存活。每个新生儿的现实处境就隐含着一种一致同意，即，对规则的遵守，世界这场大游戏就是按照这些规则，在每个人生而属之的特定群体中上演。我们全都靠这种默示同意得以生活和存在，但很难说它是自愿的。我们还能指望那儿有些什么呢？即便如此，我们也可以叫它自愿，如果一个孩子偶然降生在一个共同体中，一旦他在此共同体中长大成人，提出异议便具有法律上和事实上（*de - facto*）的可能性。异议本身就隐含着同意，是自由政府的标志；一个人知道他可以提出异议，也就知道，当他不予反对时可以表示同意。

隐含在异议权（这是美国法律的精神和美国政府作出的典范）之中的同意，清楚地表明了给予这种默示同意是为了换取共同体对新来者和内部流动人口的默示欢迎，由此，共同体才能不断地更新自身。从这一种观点来看，默示同意不是一种虚构，它是人类境况中所固有的。但是，必须把普遍的默示同意——“默示协定”，如托克维尔所言，[①]“一种普遍同意（*consensus universalis*）”——与对特别法和特定政策的一致同意小心翼翼地区别开来，后者，即使是大多数人决定的结果，也不能代表所有人。[②] 人们常常认为，对宪法的同意，普遍同意，也暗含着对制定法的同意，因为在代议制政府中，人们也协助法律的制定。我认为，这种同意实际上完全是一种虚构，无论如

① “美国的共和制既没有竞争和反对，也无须证据和证明，只靠默示同意，一种普遍同意。”《论美国的民主》，纽约，1945，Vol.，Ⅰ p.419。

② 关于这一区别的重要性，参见 Hans Morgenthau，*Truth and Power*，1970，pp.19ff. 以及 *The New Republic*，1966 年 1 月 22 日，pp.16 – 18。

何，在现时环境下它不具有任何可取性。今天，代议制政府处于危机之中，部分是因为，随着时间的流逝，它的所有制度都不再允许公民实际参与，还有一部分是因为它现在受到政党体制弊病的严重影响：官僚机构化和两党的倾向，它们除了党派机器以外，不代表任何人。

不管怎么说，在美国，现时的反叛的危险不是来自于对特别法、行政命令和国家政策的异议和反抗，更不是来自于对“体制”和“当权者”的谴责，这种谴责的弦外之意是对那些身居高位者极低的道德水准，以及他们周围保护性的纵容氛围的义愤。我们面临的是最严重的危机——宪法危机，这种危机受到两种完全不同的因素的影响，这两种因素的不幸结合导致了一种特别的苦痛和对局势的普遍困惑。行政部门常常冲击宪法，结果是使人民丧失了对宪法程序的信心，即撤回了一致同意；同时，这使一部分人对于普遍同意的更加强烈的不情愿，达到了公开化的程度。

几乎在一百五十年前，托克维尔就预言，“威胁联邦未来的疾患中，最可怕的一种”不是来自于奴隶制——他预见到了奴隶制的废除，而是“来自于黑人在其领土上的出现”。[1] 他在一个多世纪以前就预见到了黑人和印第安人的未来命运，是出于一个简单然而令人震惊的事实，即，这些人从未被囊括到美利坚合众国最初的普遍同意中。在宪法和美国缔造者的意图中找不到丝毫证据可以证明，最初的契约中包括奴隶。即使是那些呼吁最终解放奴隶的人，他们想到的也只是黑人的种族隔离，或更受欢迎的流放。杰斐逊确实说过，“在命运书卷的记载中，再没有什么比这些人将要获得自由更确定无疑的了，但

① 前引书，p.356。

这两个种族将无法同样自由地生活在同一个政府之下，这也是毫无疑问的。”还有一件真事，迟至1862年，“当林肯会见一群有色人种代表时，还试图劝他们在美国中部开辟一块殖民地。”[①]这是废奴主义运动的悲剧——这场运动在其早期阶段还提出了放逐和（去利比亚）殖民的建议——它只诉诸个人的良知，既不服从法律，又不听取国家的舆论。这或许可以解释它为什么会具有普遍而强烈的反体制的偏见，因为它抽象的道德观宣判容忍罪恶奴隶制的一切制度都是邪恶，这样做显然无助于人道主义改革基本手段的改进，而所有其它国家的奴隶都是通过这种改革逐渐获得解放，进入自由社会的。[②]

我们知道，十四、十五修正案无法根除这种原始的罪恶；相反，由默示同意带来的默示排斥，由于联邦政府不能或不愿执行其法律而显得更为突出，而且，随着时间的流逝，涌入这个国家的移民络绎不绝，使得生养在这片国土上的、现已获得自由的黑人成为惟一不受欢迎的人，对他们而言，“共和国的欢迎像悲伤那么宽广。[③]”（班克罗夫特［Bancroft］语）这一比喻并不适用，这一点越来越明显了。我们知道这结果，而且对于没有人相信这一过时的尝试——明确欢迎黑人进入原本为默示普遍同意，无须感到惊讶。（如果专门为美国黑人制定明确的宪法修正案，对这些从未受到过欢迎的人来说，或许能更富戏剧性地表明这一巨大转变，保证他们的结局。最高法院的判决是宪法性解释，其中于1857年作出的德雷德·司各特［Dred

① Hofstadter 前引书，p.130。

② 在前面提到的 Elkins 著作的第四部分里，他对废奴运动的无疾而终作了精彩的分析。

③ 参见 George Bancroft, *The History of the United States*，缩写本为 Russell B. Nye 所编，芝加哥，1966，p.44。

Scott] 一案判决意见中说，“黑人不是也不可能是联邦宪法意义上的公民”，就是一个例子。[1] 鉴于要求大大降低对妇女歧视性待遇的另一宪法修正案获得了压倒多数的票数，国会这一修正案的提出遭到了明显失败。）无论如何，种族融合的尝试总是遭到黑人组织的抵制，他们的领袖中有很多人不关心公民不服从的非暴力原则，也不考虑危急时刻该如何特别对待（如越南战争，我们体制中的特有缺陷），因为他们公然反抗所有的制度。尽管他们——没有这些人，这一事业恐怕早就萎缩了——能够把处在根本不服从的最边缘的人吸引到他们的事业中来，但他们的本能却告诉他们脱离这些人，即便是支持者，因为后者虽然具有反叛精神，却也被包括在产生默示普遍同意的原始契约之中。

一致同意这个词，在美国人的理解中，是以横向社会契约论而不是大多数人决定为基础的。（相反，制宪者大多考虑如何维护持异议的少数者的权益。）一致同意和所有契约、协定一样，其道德要求包括守约责任。这种责任是所有承诺中固有的。每个人类组织，无论是社会性还是政治性的，最终都要依赖人们做出承诺和信守承诺的能力。公民最严格的道德义务是一种双重意愿，即，对自己未来的行动，做出可信赖的保证并坚守承诺，这构成了所有其他美德——尤其是政治的——的前政治条件。人们常常引用的梭罗一句话是，“我有权承担的惟一的职责是，在任何时候做我认为正确的事情。”或者也可以

---

[1] *Dred Scott v. Sandford* 一案上诉到最高法院。Scott 是密苏里州的一名奴隶，曾经被主人带到伊利诺斯州和其它一些奴隶制为非法的地方。回到密苏里州后，Scott 起诉了他的主人，“声称到自由领地上的旅行使他成为了自由民。”法院判决 Scott “不能在联邦法院起诉……因为黑人不是也不能是联邦宪法意义上的公民。”参见 Robert McCloskey, *The American Supreme Court*，芝加哥，1966，pp.93－95。

这么说：我作为一个公民有权承担的惟一一项义务是，作出承诺并信守它。

承诺是人类安排未来的一种独特方式，在人力可能的限度内，使未来变得可预见、可信赖。因为未来的可预见性从来都不是绝对的，所以承诺受到两种实质性的限制。只有当没有发生不可预见的情形而且承诺所固有的相互性没有遭到破坏时，我们才履行诺言。有很多情况都会导致承诺被破坏，在这里最重要的是一般情势变更（the general circumstance of change）。除此以外，还有很多因素都会破坏承诺固有的相互性，其中惟一与我们的文章相关的是，既有权威无力维持初始状态。这种失败的例子不胜其数。如“非法的、非道义的战争”，政府行政部门日益增长的对权力的急切渴求，习惯性的欺骗加上对自由的蓄意攻击，而这种自由是由宪法第一修正案所保障的，它的主要政治功能就是防止这种习惯性的欺骗，最后但不是最不重要的，是（通过面向战争的研究，或其它在政府指导下进行的研究）破坏人们对大学的特殊信任，而大学使人们得以抗拒政治的干预和社会的压力。不幸的是，在关于最后一点的争论中，那些攻击这种滥用和捍卫它们的人们，都倾向于接受一种从根本上说是错误的假定，大学只不过是“大社会的一面镜子”，芝加哥大学校长爱德华·H. 列维（Edward H. Levi）对此作了一个很好的回应：“人们常常说社会将受到其应得的教育，如果真是这样，让上帝帮助我们。”[①]

“法律的精神”，就像孟德斯鸠理解的那样，是生活在特定法律体系下的人们借以行动和受到激励而行动的原则。美国法律的精神——一致同意，建立在相互约束的契约观念上，这一

① *Point of View. Talks on Education*，芝加哥，1969，pp.139，170。

契约首先建立了单个的殖民地，后来又确立了统一体。一个契约预设了至少两种以上的复合性，每一个确立这一原则（它以相互承诺为基础）并依其行动的社团，都预设了一种复合性，这种复合性不会消解，而将被整合为一个统一体——“合众为一（*e pluribus unum*）”之中。如果由此形成的共同体的单个成员不希望保留有限的自治权，而宁愿完全消融于统一体之中，就像法国的神圣同盟（*union sacrée*）一样，那么，所有关于公民对于法律的道德关系的讨论，都仅仅变成了辞藻。

一致同意和异议权变成了激励性的、有组织的行动原则，它让这片大陆上的居民学会了“结社的技术”，由此产生了一些自愿性的社团，托克维尔第一个注意到了它们的作用，他对此既惊讶，又赞赏，还有些疑虑。他把它们当做美国政治体制中一股独有的力量。[①] 他书中关于这一问题的章节虽然不多，却相当精彩，他介绍说：“世界上没有哪个国家能比美国更成功地把结社的原则用于更广泛的目的。”这句将近一百五十年前的名言，以及他的结论“没有什么比美国这种道德协会和知识协会更值得我们关注了”，迄今为止仍然令人确信不疑。自愿性的社团不是政党，它们是临时（*ad-hoc*）组织，追求短期目标，而一旦达到目标就自行解散。只有当他们有一个极其重要的目标并且长期失败时，他们才会“制造分裂，建立国中之国、政府中的政府”。（1861 年发生过这样的事件，就在托克维尔写下这段话之后三十年，而且这种情况还会重现。马萨诸塞州立法机关对行政机关的对外政策提出质疑，就是一个明

① 以下所有托克维尔的引文，均出自前引书，Vol. Ⅰ，chap.12，和 Vol. Ⅱ，book ⅱ，chap.5。

显的警告。）在大规模社会的条件（condition of mass society）下，尤其是在那些大城市，这种精神不再“渗透在社会生活的每一行为之中”，而这或许会导致人口中社团参与者人数的减少（如巴比特，他或许特别代表了美国庸众的观点）。或许，认为行动欲望明显下降，就无须“为了最小的事业”而组成社团，这是不真实的。因为美国人仍然认为社团是“他们据以行动的惟一手段”，而且也正是如此。最近几年发生在华盛顿的群众示威常常是片刻之间组织起来的，这表明，老传统依然充满生机，这达到了一个多么不可思议的程度啊。托克维尔的论断今天几乎可以重述：“一旦一些美国人接受了一些他们希望在世界上加以推广的意见或情感，”或者是发现了一些他们希望纠正的错误，“他们便会寻求相互帮助，而一旦彼此找到了，他们便会联合起来。从那一刻起，他们不再孤军奋战，遥遥观望，他们凝聚成一股力量，他们的行动成为典范，他们的话语为众所知”（着重体为笔者所加）。

我的看法是公民不服从是自愿结社的最新形式，而且与这个国家最古老的传统相吻合。有什么能比托克维尔的话更恰当地描述他们呢：“形成少数派的公民有秩序地联合起来，首先是为了表明其在人数上的威力，由此可以削弱多数派的道德强势。”毫无疑问，“这些道德和知识协会”作为自愿性社团，已出现了相当长的一段时间，与此相对，这些协会看起来似乎只是为了保护华盛顿的压力集团以及代表他们的说客的利益的。我不怀疑，说客的可疑名声是罪有应得，就像这个国家的政治家名誉不佳也是罪得其咎一样。但事实上，压力集团也是自愿性社团，他们在华盛顿得到承认，在那里，他们的影响大到被

称为“助理政府”,[1] 确实，职业性的（registered）说客的人数远远超过了国会议员的数量[2]。这种公开承认并非小事，因为与作为一种政治行为的结社自由相同，这种“助理”同样没有被宪法及第一修正案预见到[3]。

无疑，“公民不服从的危险是根本性的”,[4] 但它和自由结社权所固有的危险没有什么不同，也不比后者更可怕，而且，尽管托克维尔赞扬它，他也不是没有意识到这种危险（约翰·斯图尔特·密尔［John Stuart Mill］在评论托克维尔的《论美国的民主》第一卷时，系统阐述了托氏忧虑的要旨：“为了一个共同目的而联合起来的能力，以前是被上层阶级独占的权力工具，现在成为最下层阶级手中最可怕的力量。”[5]）托克维尔深知，“这些社团的专制统治，与被他们攻击的政府对社会的控制相比，是更加不可容忍的事情。”但他也知道，“结社的自由变成了抵制多数人暴政的一种必要的保证”。“人们常常习惯于用一种危险的权宜之计来排除另一种更加不可忍受的危险”，最终，“正是通过享受具有危险性的自由，美国人学会了一门技艺，使自由所具有的危险性不再是那么可怕了”。无论如何，“如果人们想保留文明或想变得文明，则结社的技术就必须以与环境质量的改善相同的速率，得到成长或改进”（着重体为

① 参见 Carl Joachim Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, 波士顿，1950, p.464。

② Edward S.Corwin 前引书（loc. cit）。

③ 我不怀疑，“公民不服从是一种适当的程序，它把被视为不正义的和无效的法律提交到法庭或公众舆论面前。”用 Harrop A.Freeman 的话来说，问题只在于“……这是否确实是为第一修正案所承认的权利”。参见 Harrop A.Freeman 前引书，P.25。

④ Nicholas W.Puner 前引书，p.707。

⑤ 作为托克维尔的 Schocken 平装本再版时的序言，1961。

笔者所加)。

我们无须再通过平等的光荣与危险、民主的善与恶这些古老的争论，就可以理解，如果失去了社团的原始契约模型（以*pacta sunt servanda*的道德命令而相互承诺），种种罪恶就会为所欲为。在现时情境下，只有当这些集团，像它们在其它国家的同道那样，以意识形态的承诺——政治的或其它的——取代实际的目标，才会发生这种事情。当一个社团不再能够或不再愿意“将纷异的心灵”整合到“一个方向”上时（托克维尔语），它就会丧失其行动能力。学生运动，这一当前主要的公民不服从团体所面临的威胁，不只是蓄意破坏、暴力行为、恶劣脾性和拙劣方式，而是意识形态运动不断增长的不良影响的对他们的感染（毛主义、卡斯特罗主义、斯大林主义、马列主义以及其它类似的东西），这些在事实上使社团土崩瓦解。

公民不服从和自愿结社实际上是一种不为别处所知的现象（其相关政治术语的翻译产生了巨大困难）。人们往往认为，英国人的天性在于胡乱应付，而美国人的天性在于不重视理论思考，偏好实用经验和实践行为。这是值得怀疑的，但不可否认的是，自由结社现象一直受到忽略、公民不服从的观念直到最近才得到它应有的关注。和良知拒绝者相比，公民不服从者是某个群体的成员，这个群体，无论我们是否喜欢，它组建时所遵循的精神与渗透在自愿结社中的精神相一致。在我看来，现在的争论中最大的谬误就是假定我们面对的是个人，认为他们是主观的、以良知来对抗法律和共同体习俗的，这一假定也同样为公民不服从的反对者和诋毁者所操持。事实是，我们面对的是组织起来的少数者，他们反对那些被认为不善言辞的多数派，尽管这些多数派很难保持“沉默”，我认为，在少数派的压力下，多数派的态度和意见的改变甚至已经达到令人震惊的

地步，这是不可否认的。在这一点上，我们近来的辩论由法学家——律师、法官，以及其他法律工作者作主导，或许是一个不幸，因为他们必然很难把公民不服从者视为一个群体的成员而非单个的违法者，因此将他们当做法庭上的潜在被告。确实，法庭程序的高明之处就在于它只关心实现个人正义，而不关心其它一切事情——被告与他人共同享有并试图在法庭上陈述的时代精神或意见。惟一得到法庭认可的非刑事违法者是良知拒绝者，惟一受到法庭关注的集团依附被称做“阴谋活动”——在这种案件中，这完全是误导性的指控，因为阴谋活动不仅要求“共犯”，还要求秘密性，而公民不服从是在光天化日之下发生的。

尽管公民不服从与美国法律的精神相一致，但要将其纳入到美国法律体系之中、并证明其建立在纯粹的法律基础之上，难度是相当大的。但这种困难来自于法律的普遍性质，而不是来自于美国法律体系的特别精神。很明显，“法律不能证明违法为正当”，即使这种违法是为了阻止另一种违法。[①] 而是否可能在我们的统治制度中为公民不服从安排一个合适的位置，是一个完全不同的问题。最高法院强烈支持对这一问题的政治解决途径，政府从事越南战争的“非法的、违宪的”行为受到质疑，而最高法院拒绝发出调取案卷令状，因为法庭发现，这些案子牵涉到所谓的“政治问题原则”，按照这一原则，政府其它两个部门——立法和行政的某些行为是“不能在法庭上受到司法审查的。关于这一原则的适当地位和性质有很多争议，”[②] 这整个原则被称为“一座积蓄已久的火山，现在将要

① Carl Cohen 前引书，p.7。

② Graham Hughes 前引书，p.7。

实现夙愿喷薄而出，燃起熊熊的争辩之火"，但这些行为不受法院管辖，处在法律控制之外，这一点是没有什么疑问的。这些行为具有"重大性"[1] 和"不加质疑地承认已做出的政治决策这一不同寻常的需要"的特点。[2] 格雷厄姆·休斯（Graham Hughes）——我从他对政治问题原则的精彩研究中受到很多启发——立刻加上了"这些考虑…看起来当然隐含着枪炮轰响，法律无声（*inter arma silent leges*）的意味，而且对'正是宪法在受到解释（it is a Constitution that is being expounded）'这一格言提出了质疑。"换言之，政治问题原则实际上是个过滤孔，主权原则和国家理由原则透过它漏回到政府体制中——尽管它在原则上是拒绝这两点的[3]。无论理论上怎么说，事实证明，恰恰是在那些关键性的问题上，最高法院不比国际法院具有更多的权力：两者都不能执行将会对主权国家利益造成决定性损害的判决，两者也都知道，它们的权威依赖于审慎，这就是说，既不引发争议，也不做不能执行的判决。

在我们政治制度中确立公民不服从，或许最有可能治疗司法审查的最终失败。第一步是承认公民不服从的少数者，就像承认在这个国家中大量的特别利益集团（从定义上看，就是少数者群体）一样，而且将公民不服从团体与压力集团（它得到允许，可以通过他们的代表，即职业性的说客，以说服和提出修改意见的方式，以及选民人数的多少，来影响和"协助"国会）同样对待。这些意见上的少数派将形成一种势力，不仅是

---

① Alexander M. Bickle，转引自 Hughes 前引书，p.10。

② Baker v. Carr 一案的法院判决，引自 Hughes 上书，p.11。

③ 引用 James Wilson 法官早年的评论（1793 年）："美国宪法完全不承认主权。"

远远地出现在示威和另外一些表明观点的场合中，而总是出席到场，参与政府的日常事务。下一步就是公开承认第一修正案在字面上和精神上都无法涵盖在这个国家中实际运作的结社权。这一宝贵的特权事实上（如托克维尔所指出的）和几个世纪以来“人们的习俗和生活方式紧密相关”。如果说有什么东西迫切需要制定新的宪法修正案，而且也值得为其付出一切相应的代价，那无疑就是公民不服从。

当我们不仅在政治语言中、而且在政治体制中为公民不服从找到落脚之地以前，或许还需要一个紧急时刻。当一个国家既有的制度不能发挥适当的作用，它的权威已丧失殆尽时，这一时刻便迫在眉睫，而在当代美国，正是这一紧急时刻，把自愿结社转变为公民不服从，把异议变成反抗。在世界上大部分地区，这种潜在的或公开的紧急状况现在大行其道，实际上也持续了相当一段时间，这已是共识。新的情况是，这个国家已不再是个例外。我们的政府形式是否能维持到这个世纪末，尚未可知，但是否不能，也同样无法确定。维尔森·凯里·梅威廉姆斯（Wilson Carey McWilliams）明智地说：“当制度失败时，政治社会就依赖于人，而人是一棵脆弱的芦苇，倾向于默许不公平行为，如果他不亲自去做的话。”[1]自从五月花号协议在另一种不同的紧急情况下缔结并签署以来，自愿结社对于美国的制度的失败、人的不可靠性，以及未来的不可预测性来说，具有特别疗效。与其它国家不一样，这个共和国，尽管历经变动和失败的骚乱迤逦至今，或许能够仍然带着某种自信，以传统的方式来面对未来。（易平译）

---

① 前引书，p.226。

6. 公民不服从的定义、证明与作用①

约翰·罗尔斯

现在我想要通过概述公民不服从的理论，来说明自然义务与职责原则的内容。我已经指出，该理论的设计，仅仅为着接近正义社会的特殊情形，亦即其绝大部分固然组织良好，然而其间毕竟发生了某些严重侵犯正义事件的社会。由于我假定，接近正义的状态要求民主体制，则此一理论便关涉到了公民不服从之对于合法建立的民主政权的作用以及适当性。它既不适用于其它形式的政府，且除去不重要的情形，也不适用于其它各种异议和反抗。我将不讨论这样的一种抗议模式，该模式夹杂着好斗行动与抵抗，乃作为改变甚至推翻某种不正义且腐朽的体制之战术。在这种意义上讨论此种行动，固然没有困难。若为此目的使用任何手段都能证明为正当，则非暴力的反抗诚然也可以证明。我将要解释，公民不服从的问题，仅仅产生于多少是正义的民主国家，只是对那些承认并接受该宪法之合法性的公民。困难在于各种义务间的相互冲突。基于保卫自由的权利和反对不正义的义务，在哪一点上，服从合法多数实施的法律（或者由此一多数支持的行政法案）的义务便可以停止履行？这一问题涉及到了多数规则的本质和限制。有鉴于此，公民不服从的问题乃是对任何民主制道德基础理论的一种至关重

① 译自 John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, 319－323 页，326－331 页，335－342 页。——译者

要的测试。

但凡公民不服从的宪法理论，都包括三个部分。首先，它定义了此种异议，并将其与对民主权威的其它反对形式区分开来。这些形式从合法的抗议（legal demonstrations）、意在向法院提出测试案件（test cases）的违反法律，排列到好斗行为（militant action）和有组织的反抗（organized resistance）。一种理论要确立公民不服从在这些可能性范围当中的地位。其次，它举出公民不服从的根据，以及在一个（或多或少）正义的民主制度当中，这种行为能够证明为正当的条件。最后，一种理论还要解释公民不服从在宪政体制中的作用，并考量这种反抗模式在自由社会当中的恰当性。

在开始讨论这些之前，我有几句话希望大家注意。我们不可对一种公民不服从理论期望过高，即便是为特殊情形构建的理论也是如此。径直决定现实情况的精确原则，显然根本就无法办到。毋宁说，有用的理论会确立公民不服从问题所能处理的观点；它识别相关的考量，帮我们在更其重要的例子当中确定其正确的分量。若是在反思里，一种有关此种事务的理论看上去澄清了我们的识见，使得我们考量的判断（considered judgments）更其一致，则它便值得我们的努力。该理论做到了目下一个人会合理期望它做的事情：那便是拉近了接受民主社会基本原则的人们之良知信念之间的距离。

开始时，我来把公民不服从定义为公开的、非暴力的、既出于良知又属于政治性的违法行为，往往旨在带来政府的法律

或政策的改变。[1] 靠这一种行动，人们诉诸社会多数的正义感(sense of justice)，并宣布依其所考虑的看法，自由平等人们之间的社会合作原则未能得到尊重。对这个定义的初步评注在于，它并不要求公民不服从行为违反的，恰恰是那正遭抗议的法律。[2] 它容许某些人之所谓间接与直接的公民不服从。而这个定义正应该如此，因有时存在着甚为有力的理由，不去侵犯被认为不正义的法律或政策。毋宁说，一个人却不妨不服从交通规则或非法侵入法，作为提出案由的途径。这样，若政府制定了一项针对叛国罪的含混而严厉的法规，以叛国来作为反对该法规的途径就未免太不适当，且无论如何，所受的惩罚或会远远超过他合理地准备接受的程度。另外的案例包括，在政府政策涉及外交事务，或者影响国家的其它部分时，便不能够直接侵犯政府的此项政策。第二个评注在于，公民不服从行为(civilly disobedient act)确实应被视为对法律的违反，至少在下面的意义上是如此，即参加该行动的人，并不仅限于为合宪的

---

① 这里我遵循了 H. A. Bedau 对公民不服从的定义。见其“On Civil Disobedience,” *Journal of Philosophy*, vol.58 (1961), 653 – 661 页。应该指出，该定义比之梭罗文章中提出的意义要来得狭窄，这一点我会在下一节谈到。类似观点的叙述，可见 Martin Luther King 的“Letter from Birmingham City Jail” (1963)，重印于 H. A. Bedau 编，*Civil Disobedience* (New York, Pegasus, 1969), 72 – 89 页。(译文已收入本书：马丁·路德·金《寄自伯明翰监狱的信》。——译者) 文中的公民不服从理论，试图将此一概念置于更为广泛的框架当中。若干较近的作家，亦曾对公民不服从进行较为宽泛的定义。如 Howard Zinn, *Disobedience and Democracy* (New York, Random House, 1968), 119 页以下，定义为“为至关重要的社会目的，审慎而有区别地对法律的侵犯”。我所考虑的则是更其严格的观点。我绝不是说，在民主国家里，惟有这种反抗的形式才能证明为正当。

② 此评注以及下面的评注，均见 Marshall Cohen, “Civil Disobedience in a Constitutional Democracy”, *The Massachusetts Review*, vol.10 (1969)，分别见 224 – 226、218 – 221 页。

判决提出测试案件；他们还准备反对该法规，即便此一法规应该得到遵守也是如此。诚然，在宪政体制当中，法院或许最终会站在反抗者的一方，宣布所反对的法律或政策违宪。这样，在反抗者的行为是否将会非法的问题上，经常具有某种不确定性。然而，这毕竟只算是个使事情变得繁复的因素而已。到头来法院还是不会同意运用公民不服从来抗议不正义的法律，而反抗者们也不会打算停止反抗——虽然其实，法院或许倒是愿意做出相反的判决。

还应该注意到，公民不服从乃是种政治行为，这不仅意指它的对象是那些握有政治权力的多数，也意指它乃是由政治原则——即用于普遍规制宪法和社会制度的正义原则——指导和证明的行动。在证明公民不服从时，人们不会诉诸个人的道德原则与宗教学说，虽然它们或许符合并支持他的要求；毋庸置疑，公民不服从不能仅仅植根于集团或私利之上。毋宁说，人们所要诉求的是作为政治秩序基础的共有正义总念（conception）[①]。假设在一个合理正义的民主体制里，具有某种公开的正义总念；由此，公民们规制其政治事务，并解释其宪法。在任何一段较长的时间，对该总念基本原则持续而慎思的侵犯，特别是对于根本平等自由的侵凌，都会引发屈从或者反抗。少数力量通过参加公民不服从行动，会迫使多数考量，它是否愿意将自己的行为依此种意义解释，或者是否愿意基于正义的常识，承认少数的合法要求。

下一个要点是，公民不服从是公开的行为。它不仅诉诸公开原则，其行为亦需公开进行。它要以公平的预先通知公开进

① 有关此一概念含义及译法的讨论，见罗尔斯《万民法》中译本（张晓辉等译，吉林人民出版社 2001 年版）一书中的相关内容以及译者的脚注。——译者

行；它不求隐藏，也不求机密。人们或会将其比之于公开演讲，一种诉求的方式，一种对政治信念出于良知且深切的表达，它们同样要在公众论坛上来进行。有鉴于此，除去其它特征而外，公民不服从是非暴力的。它试图避免使用暴力，特别是针对个人的暴力，这并非由于它原则上憎恶运用强力，而因它是一个人观点的最后表达形式。从事暴力行为，诸如伤害他人，与作为诉求模式的公民不服从绝不相容。诚然，对旁人公民自由的任何干预，都倾向于混淆一个人公民不服从行为的性质。若有时这种诉求未能达到目的，人们会开始考虑武力的反抗。可公民不服从毕竟表达着良知的深切信念；它固然会提出警告和劝谏，其自身却绝不构成威胁。

出于另一理由，公民不服从也是非暴力的。它表现其对法律的不服从，乃在于忠诚法律的限度之内——虽然是处于外层的边缘。[①] 法律固然遭到了破坏，但通过该行为公开而非暴力的性质，通过其接受行为法律后果的意愿，却表现了对法律的忠诚。[②] 这种对法律的忠诚，有助于向多数人表明，此一行为在政治上确实出诸良知且完全真诚，且意在诉诸公众的正义感。完全公开且非暴力的行为，为其人的真诚下了保证，因为

---

① 对此一观点的进一步讨论，见 Charles Fried, "Moral Causation," *Harvard Law Review*, vol.77 (1964), 1268 页以下。下文对好斗行动观点的阐明，我要感谢 Gerald Loev。

② 那些较宽泛地定义公民不服从的人，或许不会接受这一描述。例如，见 Zinn, *Disobedience and Democracy*, 27－31 页，39 页，119 页以下。此外，他也不承认公民不服从需要是非暴力的。诚然人们不会承认惩罚是正当的，换言之不是不正当行为应受的惩罚。毋宁说，人们情愿承担法律后果乃为了对法律的忠诚，这是另一回事。该定义准许人们在法庭上辩驳指控，如果这证明是适当的。在此，它有着自由的空间。不过还是存在着某一点，若逾越了该点，反抗就不再算得上这里定义的公民不服从。

要令到旁人相信一个人的行动出自良知，甚至令到自己确信这一点，都殊为不易。毫无疑问，可以想象一种法律体制，其中基于良知而相信法律不正义，会被接受为对不服从的辩护。相互充分信任且十分真诚的人们，或许会使该体制运行起来。然而照目前看，这样的框架甚至在接近正义的状态当中恐怕也不够稳定。以我们谨慎考量的观点看，我们必须付出某种代价，方能令到旁人相信，我们的行为在社会的政治信念当中，具有充分的道德基础。

公民不服从已被如此定义，即它处于两者之间——一方面是合法的抗议和提出测试案件，另一方面则是良心拒绝以及各种不同的反抗形式。在这一可能的序列当中，它乃是位于忠诚法律之边缘的异议形式。以这样的理解，公民不服从显然便从好斗行为与破坏行为区分了出来；它更是迥异于有组织的武力反抗。比方说，好斗的人对现存政治体制敌对得更深。他会不承认其为接近正义的或合理的体制；他相信该体制要么大大背离了其所宣称的原则，要么索性在追求错误的正义总念。虽然他的行动本身固然是出于良知，他却不诉诸多数人的正义感(或者具有有效政治权力者的正义感)，因为他认为，他们的正义感错误百出，或者毫无效力。毋宁说，他要靠组织严密的破坏和反抗之类好斗行为，攻击现行的正义观，或者迫使运动转移到他的愿望上来。因之，好斗的人会企图规避惩罚，因他不准备接受其破坏法律的行为带来的法律后果；这不仅会将他委诸他认为不可信任的力量之手，且毋宁是表明承认了他所反对的宪法之合法性。在这一意义上，好斗行为并不处于忠诚法律的约束之内，而代表了对法律秩序更其深刻的反对。他认为社会的基本结构如此不正义，或者如此深刻偏离了其所宣称的理想，以致他必得试图准备激进甚至是革命的变革之路。要做到

这一点，他便要试图唤醒公众，使之认识到需要做出根本性的改革。在某些情形里，好斗行为与其它的抵抗形式确实可以证明为正当。然而，我不欲考虑这样的情形。我已经说过，此处我的目的只限制在一点，即定义公民不服从的概念（concept），以及理解其在接近正义的宪政体制当中的作用。

考虑到这一些区分，我要来考量公民不服从能够证明为正当的环境。为简化起见，我将限制在国内制度方面进行讨论，因之便仅仅讨论给定社会内部的不正义。这种限制或多或少显得狭窄的特点，可以借比照有关用于战争之道德法则的良心拒绝，来做些缓解。首先，我来阐述参加公民不服从俨然合理的诸条件；而后，我会更加系统地将这些条件与公民不服从在接近正义的状态当中的地位相联系。诚然，这里列举的条件只该视之为假设；毫无疑问，亦有一些状况下不包含这些条件，且也会存在着对于公民不服从另外的一些论证。

第一点涉及到公民不服从所针对的适当对象的各种错误。现在，若我们视这种不服从为诉诸社会正义感的政治行为，则令其它条件相等时，将其限于实质性以及明显不正义的情形，特别是阻止了清除其它不正义之道路的不正义，应该便是合理的。有鉴于此，便存在着一种设想，赞同将公民不服从仅限于对正义的第一原则——平等自由原则——的严重侵凌，以及对第二原则之第二部分——机会的公平平等原则——的公然侵犯。诚然，搞清楚这些原则是否得到了满足，并不永远是轻而易举的事情。可若我们将其视为对基本自由的保障，则往往还能够弄清，这些自由没有得到尊重。无论如何，它们设定了某些必得明显表现于制度当中的严格要求。这样，在某些少数被拒绝了选举或担任公职权，财产权或迁徙权，或者某些宗教团

体受到压制，抑或被剥夺了某些机会，这些不正义对所有人都是相当明显。它们乃是公开体现于——如果不是形式地——社会安排之公认的实践当中。确定这样的错误，并不需预设其对于制度之影响的明达考察。

与此相反，确定对差别原则的侵犯则要更其困难。就该原则是否得到了满足的问题，经常有无数相互冲突而又是理性的(rational) 观点。这是因为，它主要用于经济与社会的制度和政策方面。对此的选择，有赖于理论及思辩的信念，也有赖于大量统计及其它信息，凡此种种，都要靠机敏的判断以及明晰的预感来处理。有鉴于这些问题太过复杂，难以限制私利及偏见的影响；即便在我们的情形上能够做到这一点，随之出现的问题便是要旁人信任我们的真诚。因之，除非（比方说）税收法，其设计显然旨在侵犯或剥夺某种基本的平等自由，则其正常讲来便不应以公民不服从来进行抗议。诉诸公众的正义观，往往亦算不上足够明晰。只要必需的平等自由还算安全，这些问题的解决便最好委诸政治过程。在此一情形下，或许便可以达成合理的妥协。这样，对平等自由原则的侵犯，即是公民不服从更其合适的对象。此一原则确定了宪政体制下平等公民资格的共同地位，并置于政治秩序的基础所在。当这一原则得到充分的尊重，则假定其它的非正义或许严重而持久，却将不至于逸出我们的控制。

公民不服从的另一个条件有如下述。我们可以设想，对政治多数正常的诉求早已真诚地行使过，但是未能奏效。则既已证明，法律的匡正手段已经失去了效力。比方说，现存政党已经表明，它们对于少数派的要求漠不关心，或者证明了他们不愿对少数派做一援手。使得某些法律废除的企图遭到忽视，合法的抗议示威未曾成功。由于公民不服从属于最后才动用的手

段，我们必得弄清楚，它实属必需之举。然而要注意的是，这并不是讲，合法的手段已经竭尽。无论如何，进一步的正常诉求可以重复运用；言论自由永远是可能的事情。然而如若从前的行动表明，多数的意志不可动摇或者冷漠无情，便可以合理地认为，进一步的尝试乃是徒劳之举，于是我们便见到了可以证明为合理的公民不服从之第二个条件。然而，这一条件仅仅是假设。某些情形或许颇为极端，竟使得没有义务先是惟独运用政治反对的合法手段。比方说，如若要制定某项严重侵犯平等自由的立法——诸如，禁止某一无力自卫的弱势少数群体的宗教，则我们肯定便无法预期，该教派竟要以正常的政治程序反对此一立法。诚然，多数既已表明其横蛮的不正义以及明显的敌对目标，此时甚至采行公民不服从，也只能是太嫌温和的对策。

我要讨论的第三个亦即最后一个条件，毋宁是颇为繁复。它产生于下面的事实，即虽则上面的两个条件对于证明公民不服从往往已算充分，却并非永远能是这样的情形。在某些环境下，正义的自然义务会要求某一种限制。我们可以靠如下的阐述得见到这一点。若某一少数被证明参与公民不服从为正当，则相关的类似环境里任何别的少数，亦能得到类似的证明。运用上面的两个条件作为相关类似环境的评判标准，可以说设若其它条件相等，若两个少数在同样长的时间遭受了同等程度的不正义，且他们同等真诚与正式的政治诉求同样无效，则他们对公民不服从的诉诸便同样可以证明。然而有一种情形，即便不太可能但亦可设想得到，即必会存在着许多集团，有着（以上文规定了的意义）同等充分的理由行使公民不服从；然而若它们都以此种方式来行动，便会产生严重的混乱，这会破坏了正义宪法的有效性。在此我要假设，在能够参加公民不服从的

范围方面有一种限制，即它不能导致破坏了对法律和宪法的尊重，因之不能产生对所有人而言不幸的后果。对于公众讲坛处理此一种反抗形式的能力亦有着上限；公民不服从团体所欲做出的诉求或可遭到曲解，而其诉诸多数的正义感之意图亦可遭到忽视。鉴于诸如此类的理由，作为一种抗议形式的公民不服从之效力，如若超过了某一点，便会有所下降；那些考量此一问题的人，必得考虑到这些约束才行。

以理论观点言之，则理想的解决办法应在于，由少数派组成的合作政治联盟，来调节综合的反抗水平。因总要考虑到这种状况的性质：即有着许多团体，它们每一个都有平等资格参与公民不服从。况且，它们都希望行使此一权利，在每种情形下面强度也相等；但是，若它们都来这样做，结果是正义的宪法便会受到持久的破坏——而这一宪法，本来每一团体都承认自己对其有种正义的自然义务。在有着许多强度相等的要求时，如若它们结合起来便会逸出所能允许的范围，便应该采取某些公平计划，以便所有的要求能得到平等考虑。在某些简单情形当中——此时对利益的要求乃是不可分割且数目固定的情形，当同等有效的要求数目太大，则某种轮流或抽签方案未始不是种公平的解决办法。[1] 然而此一种设计，在此却完全不够

---

[1] 对某种公平安排所要求的条件之讨论，见 Kurt Baier, *The Moral Point of View*（Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1958），207－213 页；David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*（Oxford, The Claredon Press, 1965），160－176 页。Lyons 给出一个公平轮流方案的例子，他也注意到（且不提制定此一方案的代价）这些公平程序或许会合理而有效。见第 169－171 页，我接受他的考量之结论，包括他之公平概念不可通过与功利同化来进行解释的观点，见 176 页以下。C.D.Broad 较早时的讨论，见其 "On the Function of False Hypotheses in Ethics," *International Journal of Ethics*, vol.26（1916），特别应指出其 385－390 页。

现实。看上去，在遭受不正义的少数之间应诉诸一种政治谅解(political understanding)。它们或可协调行动，使得在每一方都有机会行使权利时，对公民不服从程度的限制不至于遭到逾越。由此，它们便得以履行其对民主制度的义务。诚然，这一种联盟绝难安排妥帖；然而若有着具洞察力的领导，似乎亦非无法达到。

我们所面临的诚然是一种特殊情形，且很可能这些考量不会构成证明公民不服从的障碍。并不大可能有着许多团体，它们具有类似的资格参与这种反抗形式，而同时又承认对于正义宪法的义务。然而应该注意到，受害的少数总会被诱使着相信，它的要求正与旁的少数强度相同；因之，即便不同团体参与公民不服从的理由并非同等令人相信，假设其要求无法做出区分，往往倒会是比较明智。采用了这一准则，所设想的环境看上去便易于出现。这一种情形用于下面的考量，亦会颇具启发，即反抗权利的行使正如一般权利一样，有时会受到其他具有相同权利的人的限制。每人都在行使这种权利，便将至于对所有人产生有害的后果，这便要求某一种公平的计划。

假设按照这三个条件，一个人便有权通过公民不服从提出自己案件的上诉。他所抗议的不正义，乃是对平等公民的自由或者机会平等的显明侵犯，这种侵犯乃在较长的一段时期，甘犯正常的政治反对，而多少精心策划出来，人们会遇到公平问题引起的种种复杂情况。这些条件绝非完备无遗；还须为对于第三方——对于无辜者——可能的伤害留退步。然而我是假设，它们涵盖了主要的方面。诚然，还有一个问题，便是行使这一权利是否明智和审慎。既经确立了这一权利，我们便可自由地听任这些状况确定问题，而此前我们便称不上自由。我们或许只限于在我们的权利以内行动，然而若我们的行动仅只有

助于煽动起多数的严厉报复，这一行动便不算明智。诚然，在接近正义的状态下，报复性地对合法反抗进行应该不大可能，然而重要的问题在于，此一行动应得到恰当的设计，使其得以有效地向更其广泛的社群进行诉求。既然公民不服从乃是发生于公众论坛当中的请愿形式，便必得着意使之能够得到他人的理解。因之，运用公民不服从的权利，也正如任何其它权利一样，必得理性地构建，以期有助于实现参与此一运动的人们的目的，或者他所欲帮助的人的目的。正义理论并不特别说明这些实际的考量。无论如何，战略与战术的问题，有赖于每一情形的具体环境。然而正义理论却必得说明，在何种条件下，这些问题才能恰当地提出来。

在对于证明公民不服从的这些考量当中，我并未提及公平原则。正义的自然义务，构成了我们同宪政体制之政治纽带的主要基础。前面说过，惟有社会当中较为有利的成员，方能具有相对于政治义务的明晰政治职责。他们有较好的地位来赢得公职，他们更易于利用政治制度，以谋取好处。他们既然如此行事，便要承担起一般公民所负有的职责，以维持正义的宪法。然而那些处于服从地位的少数派成员，诸如那些有着公民不服从之有力理由的人们，一般讲来便没有这种政治职责。可这并不意味着，在他们的情形当中公平原则便不会产生重要的职责。[①] 因不仅对私人生活的许多要求来自于该原则，而当个人或团体为共同的政治目的而联合为一时，此一原则同样具有效力。诚如我们在各种各样的私人交往当中对合作伙伴要求职责，那些参与政治活动的人亦需相互承担职责的约束。因之，

① 对于这些职责的讨论，见 Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Harvard University Press, 1970)，第 3 章。

虽然反抗者对一般公民的政治职责颇有疑问，而在他们推进其事业的时候，其间还是得建立起忠诚与信实的约束。一般而言，正义宪法下的自由联合体，只要该团体的目标具有合法性，其安排亦属公平，则它必会产生职责。这符合于政治联合体，一如符合于其它联合体一样。这些职责意义颇为深远，且在许多方面限制着个人所能做的事情。然而，它们却不同于服从正义宪法的职责。我对公民不服从的讨论，依据的仅仅是对正义的义务；而更加充分的观点，还要注意到其它要求的地位才行。

公民不服从理论的第三个目的，是解释其在宪政体制当中的作用，及其与民主政体的联系。一如我常做的，我假定我们讨论的社会，乃是接近正义的社会；这意味着，虽然该社会或可存在着严重的不正义，却具有某种形式的民主政府。我还假定在此一社会，正义原则在很大程度上，得以公开认可为自由平等的人们之间自愿合作的根本条款。这样，人们意欲通过参与公民不服从，来向多数的正义感提出诉求，并公正地正式宣告，以其真诚慎思的观点而言，自由合作的条件正在遭到侵犯。我们吁请他人重新考量，设身处地地认识到，他们无法指望我们，无限期地默认他们强加于我们的条款。

这种诉求的力量，有赖于社会之作为平等的人们之间合作体系的民主总念。若我们以另一种方式考量社会，这一种反抗形式或许便颇不合适。比方说，若人们认为，基本法反映的是自然的秩序，若人们认为，君主作为神选的代理人，以神权进行统治，则他的臣民便只剩了恳求的权利。他们自可以辩解自己的理由，可如若他们的吁请遭到了拒绝，他们便无法不去服从。谁若不去服从，毋宁便构成了对合法的终极道德（还不只

是法律）权威的反叛。这并不是说，君主绝不会犯错，而只是说在这种境况之下，他的臣民无法予以纠正。然而一旦社会被解释为平等者之间的合作体系，则那些严重不正义的受害者就不需要服从。诚然，公民不服从（连同良心拒绝）乃是一种稳定宪政体制的设计，虽然依照定义它属于非法行为。具有适当限制与正确判断的公民不服从，加上自由与定期的选举以及有权解释（不一定是成文的）宪法的独立司法体系，会有助于保持与加强正义的制度。通过在忠于法律的限度以内反对不正义，它用于禁止对正义的偏离，以及在出现偏离时予以纠正。则参与正当的公民不服从的普遍意向，会把稳定性导入到组织良好的社会——或者接近正义的社会——当中。

有必要从原初状态下人们的观点出发，来看待这一理论。他们必得考虑两个彼此相关的问题。其一，既经选择了对个人的原则，他们必得制订出若干准则，以评估自然义务与职责的力量，特别是遵守正义宪法及其基本程序之一——多数裁决规则——的义务的力量。第二个问题，是寻求若干合理的原则，以处理不正义的状况，或处理仅仅部分地服从正义原则的环境。假如设定了一个接近正义的社会，各方俨然将会同意那些阐明了公民不服从何时方为正当的理由（已见前述）。他们会承认这些标准申明了何时此一种反抗形式方为适当。这样做，适表明了正义的自然义务之在特定的重要情形当中的分量。它亦倾向于靠加强人们的自尊及其间的相互尊重，增进整个社会正义的实现。一如契约论强调的，正义原则乃是平等人之间自愿合作的原则。否认对旁人的正义，毋宁便等于拒绝承认他乃是平等的人（即我们准备着对其通过我们会在公平的平等状态当中选择的原则，来约束我们的行为的人），抑或等于表明了为了我们自身的利益榨取自然机运及事件当中偶然因素的意

愿。无论如何，蓄意的不正义要么会导致屈服，要么则引起反抗。屈服会引起那般企图永葆不正义且固守此一企图的人的轻蔑之心，而抵抗则会斩断社群的纽带。在发生了侵犯基本自由的现象时，公民们若先留待一段合宜的时间，得以正常的方式进行合理的政治诉求，而后才以公民不服从表示其反对，则这些自由俨然便会更有保障，而非缺少了保障。有鉴于此，各方会采行确定了正当的公民不服从的条件，将其作为一条途径，在忠于法律的限度以内，来建立维持正义宪法稳定性的最终手段。虽然严格讲来，这一种行为方式未免违反了法律，它却毕竟算是维护宪政体制的一种道德救治方式。

在更其充分的阐述当中，同样的解释或许亦可以用于证明良心拒绝的条件上面（而还是要假设接近正义状态的环境）。然而，我不欲在此讨论这些条件。我毋宁得强调的是，公民不服从的宪法理论惟依系于一种正义的总念。甚至对于公开性及非暴力性特征的解释，亦要在此一基础上进行。这对于良心拒绝的考量亦无二致，虽然它要求对于契约论的进一步阐明。除去道德原则而外，这里未曾提及其它的任何方面；宗教或和平主义的总念并不具有根本意义。虽然那些参与公民不服从的人往往为这些信念所推动，亦无需将其与公民不服从联结起来。因这种形式的政治行为，能被理解为诉诸社群正义感的方式，理解为诉诸平等人间已经认可的合作原则的方式。它既是对于公民生活道德基础的诉求，则它是政治行为，而非宗教行为。它依系于人们相互要求奉行的常识性正义原则，而非依系于对宗教信仰和爱的肯定——这些信仰和爱，原不能要求人人都接受下来。诚然，我的意思并不是指，非政治的总念就缺乏有效性。其实，它们满可以凭着基于其它立场的方式，肯定我们的判断，证明我们的行为合乎正义。然而，并非这一些原则，而

是正义原则，这一自由平等人之间社会合作的根本条款，才构成了宪法的基础。如此定义的公民不服从，并不要求狭隘的基础，而是得自于确定民主社会特征的那一公共正义总念。如此理解的话，公民不服从的总念便构成自由政府理论的一个部分。

中世纪与现代立宪政体之间有一个区分，便是在中世纪，法律的至高地位得不到现存制度性措施的保障。统治者的判断和诏令对立于社群的正义感，而对这类统治者的制约，多半局限于整个社会或其部分的反抗权。甚至这种权利，仿佛亦未曾解释为共同的行为（corporate act）；单凭不正义的国王，便可以将其置之不理。[1] 这样，中世纪便不存在现代立宪政府的基本观念，不存在主权者人民具有最终权威，以及通过选举和议会等手段及其它宪法形式使这种权威制度化的观念。而现代立宪政府之总念建立于中世纪的基础之上，公民不服从理论正是以相同的方式，为立宪民主制的纯粹法律总念做了补充。它企图阐明的是反抗合法民主权威的理由；而此种反抗的途径在于，对法律公认的违反，毋宁却表达了对法律的忠诚，且诉诸民主体制的根本政治原则。因之，我们便可以将某一些形式的非法抗议，附丽于立宪政体的法律形式之下，这些抗议依其指导原则而言，并不违犯民主宪法的目标。我便是试图表明，这些原则可以通过契约论做出解释。

有人或许会提出反对，认为此一公民不服从理论太不现实。它预设了多数具有正义感；且人们或许会反驳说，道德情感绝非有意义的政治力量。推动着人们的，乃是形形色色的利

① 见 J.H.Franklin, ed., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (New York, Pegasus, 1969)，引言，11－15页。

益，是对于权力、威望和财富之类的欲望。他们甚是伶俐，造出些道德论辩证明自己的要求，然而在不同的状况之间，他们的观点无法胜任于一种前后一致的正义总念。毋宁说，在任一特定时段，他们的观点都不过是些追求私利的偶然的断片。毫无疑问，这一论点很包含了些真理，且在某些社会较之另一些尤为真切。然而关键的问题却在于，反对正义感的倾向之相对力量如何，以及正义感是否强大到足以能导致某些富于意义的结果。

若干评论或会使我们提出的解释更其有理。首先，我一直假设的是，我们之行事乃在于接近正义的社会。这表明，存在着宪政体制，存在着众所公认的正义总念。诚然，在特殊状况之下，总有些个人和团体会企图侵犯其原则，但符合他们利益的集体情感，一经恰当地诉求，却有着极大的力量。这些原则之得到肯定，乃作为自由平等人之间合作的必要条款。若能将那些永远不正义的人明确鉴别出来，并将其与较大的社群相隔离，则社会里较大部分的信念便会较有分量。换言之，若争论各方大体上平等，则未参加争论的人所怀的正义感，便能够成为决定性的因素。无论如何，若我们未曾得到这种环境，公民不服从的智慧便成了极大的问题。因我们若是不能诉诸较大社会的正义感，而若对于利益的考量占了上风，多数便会索性动用更其强制性的措施。法庭应考虑抗议者行为当中的公民不服从性质，考虑这样一个事实，即作为宪法基础的政治原则恰证明了（或俨然证明了）其正当性，并基于此种理由减轻甚或在

某些场合免除法律制裁。[1] 然而若缺乏这些必要的环境，便可能出现相反的情形。因之，我们须承认，惟有在一个以颇高的程度由正义感规制的社会，正当的公民不服从通常方是合理且有效的抗议形式。

对我所提及的正义感发生效用的方式，或许会有些误解。人们可能认为，这一种情感，该在对原则的真诚承认以及要求相当程度自我牺牲的行为当中方能表现自己。不过这一假设未免要求得太多。社群的正义感毋宁更表现于这样的事实，即多数无法令到自己采取压制少数的必需步骤，亦无法采取法律所准许的惩罚公民不服从的行动。在其它社会，无情的策略或许会得到考虑；而在这里，它们却不会被接受为真正的选择。如此，正义感便以我们往往未经觉察的方式，而影响着我们对政治生活的解释，影响着我们可能行为方针的洞见，以及我们抵制其他人之正当抗议的意愿。尽管有着优越的权力，该多数依然可能放弃其地位，默许反对者提出的建议；它之行使正义的意愿，会削弱其维护不正义利益的能力。一旦承认了正义感施展影响的精妙形式，特别是承认了它使得某些社会地位无从辩正的作用，则这种情感将被视为更其重要的政治力量。

在这些评论当中，我假设在接近正义的社会，对同样的正义原则会存在着公开的接受。幸而这一假设要强于必要的条件。其实，即是公民的正义总念导致的是类似的政治判断，这些总念依然会有巨大的差异。而这种情形可能出现，因不同的前提却能产生相同的结论。在这种情形之下，存在的是我们之

[1] 一般性的讨论，见 Ronald Dworkin, "On Not Prosecuting Civil Disobedience," *The New York Review of Books*, 1968 年 6 月 6 日。（本篇经过作者修改，即本书中所收德沃尔金之《公民不服从》。——译者）

所谓重叠的（overlapping）而非严格的共识。一般讲来，若干得到承认的正义观之重叠，足以表明公民不服从之作为合理而谨慎的政治反抗形式。诚然，此种重叠无需是完善的；只要满足了互惠条件，便足以胜任。各方必得相信，他们的正义总念不妨大不相同，而他们的观点却证明了对当下形势相同的判断，甚至当其各自的地位相互交换，他们亦会如此。然而到头来，会达到这样一点，一旦逾越了该点，判断所必需的一致便会打破，而社会则分裂为若干不同的部分，这些部分在根本的政治问题方面会有不同的看法。比方说，假设那般不相信宽容、而且若是掌权亦不宽容旁人的人，希望着靠向坚持平等自由原则的多数之正义感诉求，来抗议自己较少的自由。我们已经见到，接受了此一原则的人，会在自由制度的安全允许的范围以内，宽容了不宽容的人，但他们或许会不满于叫那般不宽容的人提醒这一义务——因为这些不宽容的人，如若地位改变，便会建立起自己的支配地位。多数不能不觉到，他们对平等自由的忠诚，受到了旁人出于不正义目的而进行的利用。这一情形再一次说明了这样的事实，即共同的正义感乃是巨大的集体性财富，它需要许多人共同合作来维持。那些不宽容的人不妨视为免费搭车者（free-riders），这些人追求正义制度的利益，却不为维持该制度尽一份力量。虽则那些承认正义原则的人总会受这些原则的指引，而在四分五裂的社会以及集团个人主义推动的社会，却不存在公民不服从的条件。然而严格的共识仍然不是必需，因某种程度的重叠共识（overlapping consensus）会准许互惠条件得到满足。

确实，采取公民不服从具有一定的风险。宪法形式及其司法解释的理由之一，便是确立对于政治正义总念的一种公开阐释，以及对其原则之运用于社会问题的一种解释。在某一确定

点以内，解决了法律及其解释，要强于对其做出了正确的解决。因之，有人或许会反对说，前面的考量未曾确定，该由谁来讲在此种环境之下可以证明公民不服从为正当。鼓励每个人自行决定，以及放弃公开实行政治原则，不啻会导致无政府状态。对此的回答在于，每个人必得做出自己的决定。即便人们正常地会寻求建议与劝告，接受他们视为对自己合理的权威颁行的律令，他们总归对自己的行为负有责任。对我们的责任我们不能抛弃，亦不能把受责备的负担转移给他人。任何政治义务与职责的理论，只要相容于民主宪政的原则，便符合于这一点。公民是自律的，被认为对自己的所作所为负责任。若我们通常认为我们该遵守法律，这乃因正常而言我们的政治原则往往导致于这一结论。的确，在接近正义的状态之下，若缺乏强有力的反对理由，便就会存在着赞同服从的假定。个人的多数自由理性的决定，都要适于有序的政治体制。

不过，虽则每个人都必得自行确定环境是否证明了公民不服从，这却不能得出结论，认为我们可以随心所欲。我们做出决定，不应诉诸我们的个人利益，以及狭义解释的政治忠诚。要自律而负责地行动，公民必得诉诸构成了宪法的基础且指导着对宪法的解释的政治原则才行。他得试图评估，看这些原则该如何运用于现存的环境。若经过了适当的考量，他的结论是公民不服从可以证明为正当，并因之而进行行动，他便是依照良心在行动。他或许会犯错，然而却绝非随心所欲。政治义务与职责的理论，便使得我们能够做出这样的区分。

这类似于科学当中达成的共同理解和结论。同样在科学领域，人人都是自律而负责的。我们按照公认原则的证据，评估理论与假设。诚然，存在着权威性的著作，但它们概括的是许多自行决定的个人达成的共识。缺乏最终裁决的权威，不存在

所有人必得遵从的官方解释，并不至于导致混乱，而毋宁是理论发展的条件。接受并运用合理原则的平等人，并不需要既定的官长。或问：谁来进行裁决？答曰：所有人都来裁决，每个人都来同自己商议；而靠着理性、礼让和幸运，这种裁决往往已经做得足够叫人接受。

因之在民主社会里，人们认识到，每个公民都对其自己对于正义原则的解释负责，并以此而对他的行为负责。不过，对这些我们在道德上永远有义务接受的原则，却不可能有任何法律的或者社会公认的解释，甚至最高法院或者立法机关亦无法提供这种解释。诚然，每个宪法机构——立法、行政部门及法院，都会提出其对于宪法及其表达的政治理想的解释。[①] 虽则法院在审理特定案件时可以有最终发言权，但是它亦不能免除有力的政治影响，这会迫使其修改对宪法的解释。法院靠理由和证据提出自己的理论；而它对宪法的总念——若其还要持续下去的话——必得说服大多数的公民相信其正确才行。最后的上诉法庭绝非法院，亦非行政机构与立法机构，而是全体选民。公民不服从正是以特殊的方式，向这一群体提出诉求。只要在公民的正义总念当中，能达成充分起作用的一致看法，且诉诸公民不服从的条件得到尊重，就不会有无政府状态的危险。在民主政体当中隐含了如下的假设：在基本的政治自由得到维护的时候，人们会得到这一种理解以及对这些限制的尊重。我们无从彻底避免分裂性冲突的危险，一如无法排除深刻科学争论的可能。不过，如若正当的公民不服从仿佛威胁了公民的和谐，责任并不在抗议者一边，而在于滥用权威与权力的

① 这个观点的提出，我要感谢 A.M.Bickel, *The Least Dangerous Branch* (New York, Bobbs - Merrill, 1962)，特别是第 5、6 章。

人一边，这滥用适证明了反抗的正当。因动用强制性的国家机器来维持显然不正义的制度，这本身就是一种不合法的力量；对此，人们有权利适时地起而反抗之。

（张晓辉译）

7. 公民不服从[①]

罗纳德·德沃尔金

政府该如何对待那些出于良知而不服从征兵法的人？许多人觉得，答案颇为明显：政府必得起诉异议分子；而若他们被证明有罪，则必得遭到惩罚。有些人得出这一结论简直易如反掌，因他们有个漫不经心的观点，认为出于良知的不服从与其它违法行为并无二致。他们觉得，这些异议分子乃是无政府主义者，必得趁他们的腐坏行径未曾蔓延开来，对他们进行惩罚。然而许多法律家和学者，基于表面上更其精致的观点，得出的却也是同样的结论。他们承认，不服从法律在道德上或许自能辩解；然而他们却坚称，此一行为在法律上绝无法辩解。他们认为，这样的结论，乃来自下面的自明之理，便是法律必得强制实施（the law must be enforced）。Erwin Griswold 曾做过美国的司法部副部长，此前又是哈佛大学法学院的院长，看上去他接受的便是这样的观点。“就法律的本质而言，”据他讲，“它平等适用于所有的人，也平等约束着所有的人，而与其个人动机无关。有鉴于此，人若因其道德信念而意图实施公民不服从行为，如若因之而被判为刑事犯罪。他不应感到吃惊，亦不应觉得痛苦。他必得接受这样的事实，便是有组织的社会绝不能容忍植根于任何其它的基础。”

《纽约时报》对这样的观点鼓掌而呼。若干大学的一千名教职员，曾经在《时报》的一篇广告上签名，吁请司法部撤消

---

① 译自 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977, 206－222 页。——译者

对 William Sloane Coffin 牧师、Benjamin Spock 博士、Marcus Raskin、Mitchell Goodman 和 Michael Ferber 图谋各种违反征兵法行为的指控。《时报》便说，撤消指控的要求“将道德权利与法律责任混到了一起”。

然而这样的观点，认为政府相信某人犯了罪，他便必得遭到起诉，其实要远比其表面上为弱。如若社会容忍一切不服从行为，“它便无法维持下去”；可这却不能得出结论说，若社会容忍某些不服从行为，它便要崩溃。根本就没有这样的证据。在美国，检察官有权自由裁量，一个具体的案件是否适用刑法。若犯法的人年纪尚轻，缺乏经验，或者他独力供养着家庭，抑或他认罪悔罪，检举出证，又或法律尚不够普及通行，全民恪守，甚或法院因许多更重要的案件疲于奔命，以及诸如此类的原因，检察官便可适当决定，对其免予起诉。这样的自由裁量权绝不是特许——我们希望，检察官在行使此权时会有充分理由——然而至少 *prima facie*（初看上去），毕竟有些充分的理由，可以不起诉那些出于良知而不服从征兵法的人。有一个理由可算显而易见，便是较之那些出于贪心或意欲颠覆政府而违法的人，他们行为的动机要好得很多。若在区分盗贼时尚可以考虑动机，在区分违反征兵法的人时何以不能这样做？还有一个理由是出于实际考虑，便是若我们的社会惩罚包含了若干最为忠于社会、最为尊敬法律的公民的团体——一如反对征兵法的异议人士团体——则社会将会蒙受损失。将这些人关进监狱，适坚定了他们对社会的疏离，又使得许多此类因慑于此一威胁而噤声的人同社会疏离。若诸如此类的实际后果，证明了不可强制推行禁令，这样的后果何以就不能证明对出于良知的过犯应该容忍？

谁若认为出于良知违反征兵法的人永远该当受罚，他便需

表明，并无充分的理由行使自由裁量权，要么他们必得找到相反的理由，能比那一些理由更其重要。他们会提出怎样的观点？实施征兵法固然有其实际理由，在下文里我会考量其中的某一些。可 Griswold 院长与那般赞同他观点的人，仿佛依赖的却是个根本的道德观点，便是听任异议分子不受惩罚，不仅不切实际，而且也不公平。想来他们是觉得，如若人人都不服从他不赞同或感觉不利的法律，社会便无法运作下去，因之不予惩罚也便太不公平。如若政府容忍那些不愿“遵守游戏规则”的一小撮人，这无异于听凭他们保证享有旁的遵守法律的人获得的利益，而不去承担义务——诸如有关征兵法的义务。

这一观点实在颇为严肃。我们对此绝不能简简单单答上一句，说异议人士允准任何旁人有权不服从他认为不道德的法律。其实，那些违反征兵法的异议人士，差不多都不接受社会会变成这样，能令到货真价实的种族隔离主义者有自由破坏他们痛恨的民权法。无论如何，绝大多数人不欲做如此的改变，因他们觉得，这会使社会变得更其糟糕；他们会盼着当局惩罚所有认定自己有此特权的人，只要事实还未曾表明他们犯了错误——而出于社会整体的利益，他们是不认定自己具有这种特权的。

然而，这观点却并非白璧无瑕。此一推理包含了一个隐含的假设，它使之与违反征兵法的行为几乎全然扯不上干系，且事实上也与美国的所有认真的公民不服从案件几乎全然扯不上干系。该观点假定异议人士们清楚，他们在破坏一项有效的法律，而他们坚称的特权，便是此种破坏有效法律的特权。诚然，但凡讨论公民不服从的人几乎都承认，在美国，法律可因其违宪而失效。可批评家们处理这盘根错节的问题，靠的却是引证互不相干的假设：若此一法律无效，便不存在犯罪，社会

亦不得惩罚。若此一法律有效，因之使构成犯罪，社会亦必予惩罚。这一个推理，却隐藏了一个至关重要的事实，便是此一法律的有效性或许即颇为可疑。当局和法官固可相信此法律具有效力，异议人士或可并不同意，且双方都可能有言之成理的论辩维持其立场。若是如此，则此一问题便会不同于如若此一法律显然有效或显然无效时表现的情形，而公平的论证，其构想既然是为了这两种选择，也就变得离题太远。

在公民不服从的案件当中，对法律的怀疑绝非异乎寻常的特殊现象。恰恰相反。至少在美国，几乎任一项法律，只消有相当多的人肯冒险基于道德立场而不去服从，则在宪法立场上而，该项法律势必同样变得疑窦从生——如果还不是显然无效的话。是宪法使我们惯常的政治道德与有效性问题联系起来；任何法令，只要看上去有损于道德，便会产生宪法问题，而如若此一损害较为严重，则对其合宪性的怀疑也便同样严重。

近十年来，在有关征兵法的案件当中，道德与法律问题之间的联系尤为明显。目前的异议乃是基于如下的道德反对理由：(a) 美国在越南使用了不道德的武器和战术。(b) 该战争从未得到过人民代表慎思熟虑的公开投票认可。(c) 美国在越南并无生死攸关的利益，足以明确证明，迫使其部分公民在那里冒生命之险乃为正当之举。(d) 若兴兵去打那样的战争，则通过使得大学学生缓服或免服兵役的征兵法来兴兵亦属不道德，且这样做歧视了经济贫困的人们。(e) 征兵法免除了基于宗教立场拒绝参加一切战争的人服兵役，却不免除基于道德立场拒绝某些特定战争的人；这两种立场之间既然无甚相关，则征兵法做出的这种区分，便意味着第二批人不如第一批人更值得受国家尊敬。(f) 该法律既将意图抵制征兵法规定为犯罪，便镇压了反对这场战争的人，因在道德上根本就无法做到这样

的一点：既证明该战争极不道德，又不去鼓励和援助那些拒绝参战的人。

如若我们接受这些观点，法律家们自会承认，这一些道德观为下面的宪法观论证提供了基础：(a) 宪法规定国际条约乃是国内法的组成部分，而美国既是国际条约与公约的缔约国，这些条约和公约规定，异议人士认美国正从事的这一场战争行为属于非法。(b) 宪法规定国会必须宣战；而我们在越南的行为是否属于“战争”，东京湾决议案是否算上“宣言”，这一个法律问题，恰正是政府是否做出慎思公开的决定这一道德问题的核心。(c) 宪法的第五和第十四修正案中的正当程序条款，第十四修正案中的平等保护条款，都谴责在负担及分类不够合理的场合，将某一种负担加于特定的公民阶层；如若此种负担确乎并非服务于公共利益，或与其要服务的利益差距甚远，该负担即为不合理。若果如异议人士宣称，我们在越南的军事行动荒谬不经，刚愎自用，则我们加于适龄者的义务便不合理，也便是违宪的。(d) 无论何种情形，优惠大学学生的差别对待原则都无异于否定了对穷人的平等法律保护原则，而这样的原则乃由宪法予以保证。(e) 若是基于宗教而拒绝所有战争与基于道德而拒绝某些战争之间不存在差异，则征兵法所做的区分即流于武断荒谬，从此一立场出发便是违宪的。第一修正案的“确立国教”条款，禁止政府施压以支持有组织的宗教；若征兵法的区分强行将人们导向这一方向，则由此衡量，它同样没有效力。(f) 第一修正案也谴责对言论自由的侵犯。如若征兵法禁止意图违抗该法律，这便抑制了对此一战争某一类观点的表达，也便剥夺了言论自由。

那些与之相抵触的原则，即倡导法院不应认征兵法为违宪的观点，同样包含了道德问题。基于所谓“政治问题”说，法

院否认其司法管辖权可以及于诸如外交或军事政策等事务，此类决定分配给其它政府部门已经极其适当。植根于这样的学说，审理 Coffin、Spock 案件的波士顿法院即宣布，它不欲听取有关此次战争合法性的争论。然而最高法院一旦相信有关案件涉及极重大的政治道德问题，且通过政治程序不敷疗治，往往显得不愿拒绝司法管辖权，例如在重新分配议席的案件当中便是如此。如果异议人士是正确的，这场战争和征兵法乃是对某一公民集团极不公正的国家犯罪，则法院应拒绝司法管辖权的观点便会遭到极大的削弱。

我们还不能由这些观点便得出结论，说征兵法（或其任何部分）属于违宪。当最高法院得到吁请，对此一问题进行裁决时，它驳回了部分要求，并以其属于政治领域为由拒绝考虑另外的一些要求。对这样的结果，多数法律家均表同意。然而，征兵法违宪性的观点至少是貌似有理，而一个律师若有理性又很能干，他多半会认为，总起来讲，较之对立的观点，他们提出的理由才更加有力。若是如此，他便会认为征兵法不合宪法，且绝无法证明他犯了错误。

因之，在判定应如何对待反对征兵法的异议人士时，我们并不能假设说，他们是在要求一种不服从现行法律的特权。若不去试图回答下一个问题，我们尚无法断定，公平要求对他们进行惩罚——这些问题便是：如果法律不够明晰，如果某公民认为此一法律准许他做某事、而其他人则认为其不准许，此公民该如何行事？诚然，我的意思并不是问，从法律上讲他如何行事才算适当，或他的法律权利（*legal rights*）何在——那不啻乞灵于未经证明的假定，因这要依赖于他是正当的，抑或他们是正当的。我的意思是要问，作为公民，他恰当的行动方针

何在，换言之，我们该认为何谓“遵守游戏规则”。此一问题至关重要，因在他的观点既定的前提下，若他的行为符合我们对他的要求，则对他不予惩罚便算不上不公平。[1]

并没有什么可以令到绝大多数公民欣然赞同的显明的答案，而这一点本身便足够意味深长。然而，如若我们考查我们的法律体制与实践，我们会发现，有一些相关的基础性原则和政策。对此一问题，我要提出三个可能的答案，而后我再来试图证明，哪一个与我们的实践与期望最相适合。我要考虑的三种可能性如次：

(1) 假若法律本身便是可疑，因之也便不清楚，它是否准许某人做自己想做的事情，则他应设想最坏的情形，其行动要基于法律不准许他做的假设。他需服从于向他发号施令的行政权威，尽管他会认为该权威是错误的，而如若可能的话，运用政治程序以改变法律。

(2) 假若法律本身便是可疑，他可以遵循其自己的判断，这便是指，若他认为法律准许的情形强于不准许的情形，他便可去做自己想做的事情。不过一旦某个权威机构——例如法院——就涉及他或者涉及旁人的案件当中做出了别样的判决，他便再无法遵循他

① 我的意思并不是指，政府必得永远惩罚那些明知法律有效却故意破坏之的人。一如我在第三段中罗列的，对这样的人不予起诉，或许有公平或实践上的理由。然而诸如征兵法的案件，却为宽容提供了特殊论据；我要做的是将这些论据集中起来，因之便要将这些案件孤立开来。

自己的判断。只要达成了制度化的判决，他便必须对该判决恪守如仪，纵然他会认为其为错误。（自理论上而言，这里的第二种可能性具有颇多的情形。可以说，若此案未曾上诉，则该人的选择便遭任一法院的相反判决所阻止，且此亦包括法律体系当中的最初级法院。我们或可以要求某一级法院或机构的裁定。我要讨论此一第二种可能性最为自由的形式，便是：只要有权裁决此一问题的最高级法院未曾做出相反的裁定——在征兵法的案件当中，此一法院即为美国最高法院——则个人遵循自己的判断便是适当的。）

（3）假若法律本身便是可疑，他就可遵循自己的判断，即便在有权裁决的最高级法院做出了相反的判决之后也是如此。诚然，在对法律的要求做出自己的判断时，他必得虑及任何法院所做出的相反判决。否则，他做出的判断便既不诚信也不合理，这是因为判例原则，乃是我们法律体系的一个既定部分，它有着准许法院的判决改变法律的作用。比方说，假设某纳税人相信，他不该被要求为某些种收入纳税。若是最高法院做了个相反的判决，则该纳税人考虑到事实上最高法院在税收事务方面判决的极大重要性，他便该断定，法院的此一判决破坏了平衡，如今法律开始要求他纳税。

有些人或许以为，这一限定抹煞了第三个与第二个模式间的区别，然而其实并非如此。判例原则为不同法院的判决赋予了不同的重要性，而赋予最高法院的判决以至为重要的地位，

然而这一原则并不曾使得任何法院的判决成为最后判决。有时，甚至在最高法院做出相反判决之后，某人仍会合理地相信，法律是站在他的一边；这样的情形固然少见，可是一旦涉及公民不服从的案件，在有关宪法性法律的争论当中极易出现这样的情形。若其从前的判决限制了重要的个人与政治权利，最高法院往往表现出自己宁愿判定其无效，而异议人士所欲反对的往往也正是这样的判决。

换言之，我们不可假定，宪法永远是最高法院阐述的样子。举例说，奥利佛·温德尔·霍尔姆斯（Oliver Wendell Holmes）在 Gitlow 一案当中著名的异议，便未曾遵循这样的规则。几年以前在 Abrams 一案里，霍尔姆斯就曾试图说服法院相信，第一修正案是保护曾极力敦促反政府总罢工的无政府主义者的。然而那一次，他没有达到目的。在 Gitlow 一案里，出现的是类似的问题，霍尔姆斯也便又一次表达了异议。“诚然，”他说，“按我的观点，这一准则与［Abrams 案当中］并不一致，然而在那一案件当中，我对此表达了极尽深切的信念，令我至今亦无法相信它……会使法律变得铁定无争。”霍尔姆斯投票支持宣判 Gitlow 无罪，他的理由在于，Gitlow 所做的事情并未构成犯罪——虽然最高法院近日宣布，Gitlow 已经构成了犯罪。

这样，一旦法律本身便是可疑的，这便是不同意行政权威的异议人士可能采取的三种行为模式。这里哪一种最符合我们的法律与社会实践？

我想显然的是，我们不会遵循这些模式中的第一个，亦即我们不会期望，公民要设想最坏的情况。若是任何法院都未曾就这一问题做过判决，而总起来讲，某人又认为法律站在他的一边，则我们的绝大多数法律家和批评家都会认为，他遵循自

己的判断根本就恰当之至。甚至即便许多人不赞成他的所作所为——比方他兜售春宫画——他们也不会认为，只因他的行为是否合法值得怀疑，他就必得停止自己的所作所为。

在这里值得暂停片刻，考虑一下下面的一点，即若是社会遵循的是第一个模式，它将会何所失——或换一种说法，在诸如此类的情形当中，若人们遵循的是自己的判断，社会将何所得。在法律未曾确定时——这就是说，在律师们对于法院应做出何种判决能够提出合理的异议时，原因往往在于不同的法律原则和政策相互抵牾，而如何使这些相互冲突的原则和政策最为协调一致，也往往不清不楚。

我们的实践，在其中不同的各方得到鼓励去追求自己的理解，这便为检验相关的假设提供了手段。若问题在于某一规则是否能导致某些不希望得到的结果，或者在于这些结果造成的影响是有所局限抑或范围广泛，则在做出此一问题的判决之前，需要晓得在某人按该规则行事之后将会发生的情况。（有许多反垄断法与商业调节法，便都是通过这一种检验方式而形成。）而若问题在于，某一项决定能否侵凌社会深切尊重的正义与公平原则，且这一侵凌能达到何种地步，通过检验社会的回应来进行实验同样颇有裨益。比如，社会对于反避孕法究竟冷漠到何种程度，若无某些组织有意对其表现的蔑视，便绝不会得以确认。

如若遵循了第一个模式，我们就会失去这些检验的益处。法律将会受到损害，特别在此一模式用于有关宪法的问题时更尤其如此。当刑事条文的有效性变得可疑，这条文几乎永远会不够公平公正地对某些人进行打击，因它会践踏某一些自由、正义以及公平的原则，而这些原则，乃是宪法之所建立的要素。若我们的实践在于，只要由此断定法律令人怀疑，我们的

行动还必须当它严整有效，则我们能基于道德立场挑战法律的主要方式便不再存在，且随着时间的推移，我们服从的法律一准会变得缺乏公平和公正，而我们的公民的自由也一准逐步减少。

若我们运用第一个模式的变体，便是说，一个公民除非能预见到，法院会首肯他对法律的观点，否则就必得设想最坏的情况，我们的所失几乎也不会减少分毫。若每个人都去顺从他对法院将如何行事的猜测，社会及其法律未免煞是蹩脚了。我们反对第一种模式，乃出于这样的设想，即某公民遵循自己判断的记忆，连同他在有机会时支持此一判断的论据，对于创立可能最好的司法判决，自会极有助益。甚至当该公民行事时，他在法庭上尚且成功无望，这样的作用却也是确凿无疑。同样，我们必须记住，此一公民范例的价值，并不因做出判决而耗尽。我们的实践，要求法律专业和法学院对这一判决进行批评，而异议的记录，在此亦会颇具价值。

诚然，若某人要确定他遵循自己的判断是否慎重，他就必须考虑法院将要如何行事。若他这样做，他或者要面对监禁、破产或者旁的耻辱，然而关键在于，我们要把慎重的计算，同作为好公民可适当地如何行事的问题划分开来。我们所要考察的是，在法院相信他判断错误时，社会应如何对待他；这样，在他的判断与旁人不同时，我们必得去问，他如何证明自己这样行事为正当。如若我们假定，他可以依赖他对社会如何对待他的猜测而适当行事，我们便不啻乞灵于未经证明的假定。

对于第二种模式，亦即若法律不够清楚，则只要最高法院未曾确定某公民为错误，他便可以适当地遵循自己的判断，我们也必得同样反对。它疏于考虑这样的事实，即任何法院，包括最高法院在内，都有可能推翻自己的判决。在 1940 年，最

高法院曾经判决，西弗吉尼亚州要求学生向国旗敬礼的法律合宪；到了1943年，它便撤消自己的判决，确定这样的法规彻底违宪。那么，那些在1941年和1942年里基于良知立场反对向国旗敬礼，并且认为最高法院1940年的判决错误的人，他们作为公民的义务何在？很难说他们的义务是恪守前一个判决。他们相信，向国旗敬礼并不出于良心，他们也颇合理地相信，并无有效施行的法律要求他们这样做。再以后，最高法院判决，在这一问题上他们才是正确的。法院还不是单单宣布，在第二个判决之后，不向国旗敬礼不为犯罪；它还要宣布——其实在诸如此类的案件当中它几乎永远如此——在第一个判决之后，不向国旗敬礼同样不为犯罪。

有人会讲，对于向国旗敬礼的异议分子理应服从法院的第一个判决，他们并可运动立法机构，裨使此一法律得以废除，且在各级法院寻求某种挑战此一法律的方式，同时不去实际违反该法律。若不涉及到良心，这建议或许极可称道，因这样一来，便可以证明，井然有序的程序所得的收获值得个人的隐忍为牺牲。然而这里却及于良心问题，且如若异议分子服从此一法律，同时伺机而动，他们将不得不忍受做了良心禁止的事情而造成的无可弥补的伤害。我们固然可以说，有时人知道法律命令他违背了良心而行事，他便必得违背良心。然而有时他合理地相信，法律并不要求他违背良心而行事，他却必得如此行事不可，只因他若是采取了这种最为直接、或许也是惟一的方法，来证明只他正确而旁人全错误，便会扰动了其他的公民，这可是截然不同的另外一回事。

既然法院可以推翻自己的判决，则我们胪列以反对第一模式的理由，也同样可以用来反对第二模式。若我们不存在不同意见带来的压力，我们便得不到引人注目的陈述，好使人们觉

出法院对异议人士做出的判决为错误，这一种举动实在关系到法院的判决是否正当的问题。我们固然增加了由规则治理的机会，而这却侵犯了我们声言要维护的原则。

我想，这样的考量会迫使我们放弃第二模式，可有些人却会情愿以此一模式的变体予以取代。他们会争辩道，只要最高法院判决某刑法为有效，则在公民们树立了合理的信念，不仅认此一判决为恶劣的法律，且最高法院亦可能推翻该法律之前，有义务遵守此一判决。据该观点，则 1942 年里西弗吉尼亚拒绝向国旗敬礼的异议分子不失为行事正当，因为他们总会合理地预期，最高法院可能改变自己的想法。然而，若最高法院认定征兵法之类法律合乎宪法，继续挑战此一法律便不够恰当，因最高法院很快改变想法总归不大可能。不过，这一种想法我们也必须反对。因为只要我们说，一个公民可以正当地遵循他自己对法律的判断，纵然他发现法院或许会反对他的判断，也不存在言之成理的理由，能够证明他何以该反其道而行之，因为相反的判决早已经记录在案。

这样，第三个模式——或者诸如此类的模式，看来或会是对于一个人在我们共同体当中社会义务的最好阐述。公民忠诚的对象是法律，而不是任何人对法律解释的观点；同时，只要他依照自己之所认定的该法律之要求以及合理的观点而行事，他的行为便绝非不正当。这一点既然至关重要，我得要重复一句，这并不等于说，一个人可以无视法院讲过了什么。判例原则几近于我们法律体制的核心，除非一个人准予法院以判决改变法律的普遍权力，他便绝对无从以合理的努力遵循这法律。然而，如果问题涉及到了基本的个人或政治权利，同时对于最高法院做出了错误判决这一点又不无争议，我们便要将拒绝把此判决接受为最终判决这一点，包括在我们的社会权利当中。

在我们能把这一些观察用于反抗征兵法的问题之前，尚有一个重大问题存在。我一直谈及的是这样的情形，即一个人相信法律不同于旁人的想法，或者不同于法院的认定。这一种描述，或许会适于某些基于良知不服从征兵法的人，然而却绝不适于其绝大多数人。异议分子多半不是法律家，也不是政治哲学家；他们相信，记录在案的法律太不道德，不符合他们国家的法律理想，然而他们却未曾考虑这样的问题——这些法律是否根本就并无效力。那样的话，则他们的状况，又与人该适当地遵循其自己的法律观之类的主张有何相干？

要回答这一问题，我要回溯我上文提出的观点。宪法通过正当程序条款、平等保护条款、第一修正案，并且通过我所提到的其它条款，将我们政治道德的极端重要性，注入到法律是否有效的问题当中。因之，说大多数对于征兵法的异议分子未曾意识到该法的无效性，这样的说法便需要限制条件。他们坚信，若他们正确，则会有力地支持这样的观点，即法律乃在于他们的一边；而他们未达到可能达到的进一步结论这一事实，至少在绝大多数情形下，乃由于他们缺乏法律的世故所致。若是我们相信，当某法律可疑时，那些遵循自己对此法律判断的人，其行事或许会正当，则不将此一观点，扩展到那些对同样事情进行判断的异议人士，看来便是错误的。我为第三个模式设定的任何部分，都不能赋予我们将他们从其更为渊博的同事当中区分开来的权利。

迄今为止，我们可以从这一论证当中，得出了若干暂时性的结论：当法律不确定时，这便是意即各方都可提出貌似有理的论辩时，遵循自己判断的公民绝非行事不够正当。在此类情形下面，我们的实践准许并鼓励他遵从其自己的判断。有鉴于此，只要我们的政府能够做到，且不对其它政策具有重大的损

害，政府便负有特殊的责任去保护他，减缓他所处的逆境。这并不能得出结论说，政府可以向他打保票豁免——它并不能颁行规则，声称它将不起诉那些出于良知的违法行为，或将不判决那些理性地不同意法院决定的人为有罪。这会使得政府推行政策的能力陷于瘫痪；而且，这还会舍弃遵循第三个模式所能带来最为重要的利益。若国家从不对异议分子进行起诉，则法院便无法依照经验以及不同意见引发的争论来行事。可是接下来的结论是，一旦在特定案件里，起诉的实际理由相对较弱，或者可以通过其它方式来解决，公平的途径便在于宽容当中。人们常常认为，法律就是法律，永远必得强制实施；这观点不去将依据其对可疑法律的判断而行事、因之其表现遵行了我们的实践之要求的人，同普通的刑事罪犯区别开来。我清楚，没有任何理由——除了道德短视而外——在原则上不去区分这两种情形。

对这些结论，我预见到会出现个哲学反对意见，说我是把法律当做了“遮天蔽日的东西”。我提过那些自行判断法律要求的人，甚至在此一法律不够明晰又无法论证的情形之下亦是如此。我也曾提及这样的情形，虽然最高法院讲法律要求的是另一套东西，甚至最高法院或不会很快改变想法，此人还是会认为法律要求的是他所判定的东西。这样一来，人们会指责我认定这样的观点，即就任一法律问题而言，总能在自然法当中找到个“正确的答案”，抑或这答案就锁在某种超验的保险箱当中。

自然，法律的保险箱理论纯属荒谬绝伦。我讲到当法律可疑时，人们不妨对此一法律有自己的观点，且这些观点不单是对法院将持何种观点进行的预测，但我这样讲，并不意在这样

的形而上学。我的意图，只是尽我之所能，准确概括我们法律程序之组成部分的各种实践。

律师和法官会津津乐道法律的权利与义务，甚至在他们明知道，这些权利义务根本就无法证明的时候也是如此。他们还会用那套明知不会打动任何人的论辩，来论证这些权利与义务。在专业杂志上，在讲堂上，在法庭上，他们相互摆出这样的论辩。旁人摆出诸如此类的论辩，他们的回应乃是判断其为好坏抑或平庸。在这样做时，他们是假定，对于某给定的可疑立场，某些论证毕竟优于另一些论证。他们还要假定，一个可疑的命题当中，一方的论辩毕竟强于另一方的论辩——而这，我认为便是在可疑的案件当中所表明的法律之主张。他们并不要怎样犯难，便能将这些论证从对于法院所做决定的预测当中区分出来。

单单讲在可疑的问题当中对法律的判断荒谬而无意义，或者只能是对法院日后举动的预测，靠这些来描述上面的实践并不充分。那般坚持该理论的人，无法否认这些实践的事实；或许这些理论家的意思是讲，这些实践甚不合理，原因在于它们植根于无效的假设，或者出于其它的理由。可这却使得他们的反对意见变得神秘莫测，因他们从未说清他们所理解的这些实践内在的目标；况且，若是这些目标未曾说清，我们便无法确定，这些实践是不是合理。我理解这些内在的目标--如前述：这便是通过公民进行的实验，通过抗辩程序，来发展和检验法律。

我们的法律体制，靠促请公民为自己确定法律论辩的长处与弱点，或通过其自行商议，根据自己的判断而行事，来达成这些目标——虽然如若法院不赞同他们的判断，他们便可能受到损害，因之这一允准不免受到有限威胁的限制。这一策略如

欲成功，有赖于社会当中对于好与坏的理由是否具有充分一致的判定，这样，虽然不同的人总会做出不同的判断，但这些差异不至于太过深刻，也不至于太过频繁，竟使得此一体制无法运行，或者对那些依据自己的观点行事的人构成危险。我相信，对于论辩的标准具有充分的一致，便避免了这样的陷阱，虽然法律哲学的主要任务之一，恰便是要显示澄清这些标准。无论如何，我所描述的实践还未曾表现出给引人了歧途；因之，就破坏了旁人认其为法律的准则的人而言，如欲确定对他们宽大处理是否公正公平，就必得虑及这些实践。

我讲过，对于那些合理判断一项法律为无效、且依此判断行事的人，政府负有特殊的责任。当其与别的政策能够符合时，该尽其可能，为这些人提供调停。在具体案件当中，或许难以确定，政府在此类责任的名义之下应当如何行事。这样的确定，将是一种平衡的工作，规则固然简截，却是无所裨益。但我们毕竟还能讲出若干原则。

首先，我要提及公诉人是否提起指控的决定。他必须平衡他宽大的责任与定罪可能会分裂社会的风险，不至于由于对这些异议分子放任自流，而对于法律的政策造成损害。在达成考量的过程当中，他必得考虑到的，还不仅是旁人会受到多大程度的伤害，还包括法律会如何评估这些伤害；因之，他就必得做出下面的区分。任一个法律规则，都免不了一系列政策和原则的支持和（可能的）辩解，而且按说，法律规则该推进这些政策，尊重这些原则。有一些规则（比方说，禁止杀人偷盗的法律）受到的是这样一条命题的支持，即受保护的个人具有道德权利，可以免受所当禁止的伤害。另外的规则（比方说，更具技术性的反垄断法），则并非受到某个根本权利的命题的支持；对这些规则的支持，主要来自其所促进的经济与社会政策

之所谓功利。它们固然能得到道德原则的补充（如认为对于弱势中竞争者强行削价，乃是种残酷的商业实践），可这些却不足以认识到道德权利，而对抗我们提及的那种伤害。

这里所要做出的区分在于：若是某法律规则代表着正式判决，确定个人享有免受某种伤害的道德权利，则这便构成了反对容忍那些能够使人受到伤害的侵犯行为强有力的理由。举例讲来，保护人们不受人身伤害的法律，保护人们的财产不受破坏的法律，便代表了这一种判决，而这乃是反对容忍夹杂了暴力的公民不服从之甚为有力的理由。

诚然，法律是否系于道德权利的假设，或许会众说纷纭。问题在于，从此一法律的背景及实施出发，是否可以合理地假设，法律的制定者也承认这样的权利。除去反对暴力的规则，还有些案件当中，这一点相当清楚；其一个例证便是民权法。许多死心塌地的种族隔离分子会相信，民权法及其判决统统违反了宪法，因其危及了地方政府以及结社自由的原则。这观点固然不能服人，却毕竟包含了诸多争议。然而，这样的法律和判决，显然却体现着如下的观点，即黑人作为个人，有权不遭人隔离。它们绝非仅仅系于这样的判断，即通过取消种族隔离，国家旁的政策会得到最好的实施。这样一来，若有人在学校的宿舍门前截道，我们却听之任之，那我们就违反了他拦截的学校女生的道德权利，而这些权利，本是法律予以确立的。宽大的责任无法引申到如此地步。

然而，女生们的处境却不同于那些应征入伍的人。若不惩罚违反征兵法的人，应征入伍者们或许会征召得更快，或者送到更危险的岗位。若将征兵法视为整体，并从其实施的方面观之，便不能说它反映了这样的判断，即人人具有着道德权利，惟有其他某些人或者某些集团应征入伍后，他才能受到征召。

征兵法所做的分类，以及依此分类进行的征召，其安排乃为了社会与管理的便利。这些分类与征召行动，还反映着公平的考量，一如考虑到某个母亲已经在战争中失去了两个儿子中的一个，便不应让她冒险失去另一个。然而，它们却未曾预设固定不变的权利。在进行分类的过程中，征兵部门被赋予相当大的自由裁量权，而且不用说，军队在分配危险岗位方面几乎具有完全的自由裁量权。如若公诉人宽容那些违反征兵法的人，他毋宁便对于法律对公平与效用的考量做了些微的改变。在征兵入伍者的整体当中，这或许给旁人带来不利，然而这问题却全然不同于与他们的道德权利相龃龉的问题。

种族隔离与征兵法之间的差异，还不是法律如何碰巧被制定下来的什么偶然事件。它与一个世纪来的实践相抵触，该实践是假设，公民在其应召服役的问题上面具有道德权利；举例来讲，根据此一假设，择选的抽彩制度便与之大相径庭。如若我们的历史乃是截然不同的局面，如若社会承认这样的道德权利，则假设至少某些反对征兵法的人士，会改变其行为以求尊重其权利，倒俨然是公平的事情。这样，在分析征兵法的案件时，用的是与暴力案件或民权案件相同的方式——如许多批评家在考虑是否可证明宽容为正当时所做的——势必沦于错误。我的意思并不是说，征兵案件当中旁人的公平问题就毫不相干；这一问题必须考量，必须与异议人士的公平以及社会的长远利益相平衡。然而在此，它并不似权利存亡攸关时那样起主导作用。

那样的话，在那些商议抵抗征兵法的人的案件当中，公平与功利的平衡何在？若这些人曾经煽动使用暴力，或者妨碍了旁人的权利，这便构成起诉的有力事由。可是如若缺乏这些行为，我认为公平与功利的平衡便在乎其它方式，且我因之会认

为，对 Coffin、Spock、Raskin、Goodman 和 Ferber 起诉的决定未免错误。人们或许会争辩说，如若那些商议反抗征兵法的人得免于起诉，抗拒入伍的人数势必增加；然而我认为，较之任何事态下都会进行抵制的人数，这并不至于超出许多。

若这个判断错误，而反对的人数果真大量增加，则这一遗留的不满，对政策的制定者便甚为重要，且不应以禁止讲话，将其掩藏起来。这里深刻包含了良知的问题——难以相信，那许多商议反抗的人们，他们如此行事会基于旁的什么理由。事实强有力地表明，将此种商议判定为犯罪的法律并不合乎宪法；甚至那些不认为此一事实具有说服力的人也会承认，其论证乃具有实质性的意义。至于对潜在的应征入伍者——既有那些可能被劝说去反对征兵法的人，也有那些由于旁人被劝说成功而较早被征召入伍的人——带来的损害，则未免微不足道，且纯属推测。

而受到征召却拒绝入伍的人，他们的情形则较为复杂。关键的问题在于，对这些人不予起诉，是否会造成大规模拒服兵役的现象发生。或许不会的——有社会压力存在，包括求职方面不利的威胁，这会迫使许多美国青年一旦征召便会去服役，甚至在他们清楚，若他们拒绝服役，也不会入狱时，他们也还是会去服役。如若人数不至于大量增加，则国家便应该对异议分子听之任之，而且我认为，只要该政策的后果还不够清楚、不做任何起诉便不会有什么重大危害。而若拒绝入伍的人数大量增加，这才会成为起诉的理由。不过，这却也使得该问题变成了空谈，因为若有充分的异议令到我们处于那步田地，则除非在近乎极权主义的体制之下，否则去打这样的战争总归会困难重重。

在这些结论当中，仿佛存在着一种自相矛盾。在上文当中我曾经论证，当法律含混不清的时候，公民有权遵循其自己的判断，这部分基于如下的理由，即这一实践有助于影响司法裁定的问题；如今我却又提议排除或延缓司法裁定的方针。然而，这只是表面上的矛盾。它并非来自于这样的事实，即我们的实践促进着司法裁定，并使之更加有益于法律的发展；亦并非来自于这样的事实，即只要公民根据自己的观点行事，便势必导致诉讼。这两种情形下面，产生的问题都在于：这些议题是否成熟到可提交司法裁定，以及司法裁定是否可以通过减少更多的异议，或者消除更多异议之基础的方式，解决掉这些议题。

在征兵法的案件当中，对这两个问题的回答均为否定：对于此一战争颇有些矛盾心理，且对于征兵法里涉及的道德问题，其范围亦存在着不定与无知。离法院就这些问题做出判决的最适当时间还差得太远，而暂时容忍异议，也不失为允许继续进行争论、直到其更加明确的一条途径。况且很显然，对宪法问题的司法裁定，并不能使该法变得一劳永逸。那些怀疑征兵法是否合宪的人，即便在最高法院判定其合宪之后，也仍会存有同样的疑问。这便是触及到基本权利的案件中的一项，在此，我们的判例制度实践鼓励着这样的怀疑。

可是，即便公诉人不如此行事，内在的问题也只是暂时得到了缓解。只要法律表面上会将异议分子的行为判定为犯罪，有良知的人就将面临险境。那么，国会既然分担着宽大的责任，又可以做些什么来纾缓此种危险？

国会可以复审所讨论的法律，以了解能够给予异议人士多大的宽大便利条件。立法机构通过的每一方案，都不外乎混合了政策与约束性的原则。比方说，我们接受在侦查犯罪以及重

建城市方面的效益损失，俾使我们得以尊重被控罪犯的权利，赔偿财产所有者的损失。国会可以通过对其它政策进行调整与妥协，求得履行其对于异议人士的责任。与之相关的问题在于：既要尽最大可能，准许对基于良知的异议人士的宽容，同时又要将其对政策的作用降至最低，可以寻求到怎样的手段？在这一情形里，政府的宽大责任有多强——良知能够涉及到多深的程度，而法律终竟变得无效的情形有多大的可能？争论中的政策重要性如何——干预此项政策是否要付出太大的代价？毫无疑问，这些问题未免太过简单，可它们毕竟能够联想到必得做出的选择的核心。

基于对商议抵制的人不应起诉的同样原因，我认为，将此一行为判定为犯罪的法律必须废除。其理由是颇为有力的——该法律剥夺了言论自由。它诚然压制了良知，且或许就不会带来什么好结果。若是商议行动只能够说服少数几人去抵制，而这些人若无商议行动则将无动于衷，则施加限制的价值只是微不足道；面若商议行动竟至于说服很多人进行抵制，则我们便该清楚就中包含的政治事实之重要性。

同时，抵制征兵法的案件自身当中的议题则更其复杂。那些相信在越南的战争本身就是个奇异错误的人，势必赞同该法律中更能够达成和平的任何修改。可若我们采取认该战争势在必需的人的观点，那我们就必得认可，继续进行征兵、然而彻底豁免异议人士应征义务的政策甚为不智。但是，我们该考虑两个不如此极端的选择：一支志愿者组成的军队，再加上一批扩大了的良心拒绝者，其中包括了认为该战争不道德的人。或许有许多人声称反对这两个建议，不过，一旦承认了尊重异议人士的需要，原则的平衡便会倾斜到有利于他们的方面。

这样，对基于良知违反征兵法的人不予起诉，并使法律做

出有利于他们的修改，理由甚为有力。然而，由于反对此一原则的政治压力存在，预期它成为普遍接受的政策，则并不现实。

因之，我们必得考虑法院能做什么和应做什么。自然，法院或许即坚称这样的观点，认为一般而言，或者运用于当下案件中的被告，征兵法在某些方面违反了宪法。也或许，它会宣判被告无罪，因判罪必需的事实得不到证明。面我则不去争辩宪法问题，也不去争论任何特定案件当中的事实。我倒是要提出建议，至少在某些情况之下，法院不该予以判罪，即便它认可该法规、同时发现事实与所指控的相符也是如此。在出现了若干有关征兵法的案件时，最高法院未曾就征兵法违反宪法的主要争论点做出裁决，也未曾坚持这些争论提出的乃是政治问题，不属于其司法裁决的范围。至于为何法院即使认可征兵法，亦应在此种情况下做出无罪判决，乃具有着有力的理由。其做出的无罪判决应基于这样的立场，即在判决之前，认定征兵法的有效性值得怀疑，而因为不服从可疑的法律去惩罚旁人，绝不是公平的事情。

遵循这样的途径，判决总归会有先例可循。最高法院便有过多次，基于正当程序的立场，推翻了刑事判罪，因为其所涉及的法律太过含混。（举例来说，它曾推翻了依照法律被控“不合理价格”或者作为“帮伙”成员的罪行指控。）基于含混的刑法而定罪，在两个方面侵犯了正当程序的道德及政治理想。其一，它将公民置于不公正的地位——要么冒着严重的危险去行事，要么认可对他的生活施加较之立法机关的授权更其严格的限制：一如我前面论证的，作为社会行为模式，这根本就不可以接受，在这种情形下，他应去假设最坏的结果。其二，它通过在事件之后选择某一种可能解释，赋予公诉人和法

院制定刑法的特权。这种权力必须由立法部门来行使，而此种做法与我们的权力分立框架不相符合。

根据措辞毫不含糊然而宪法意义上的有效性却令人怀疑的刑法来判罪，在此两个方面中的第一个方面侵犯了正当程序。而它迫使公民假设最坏的结果，或者冒着重大的危险去行事。这样，它在第二个方面同样侵犯了正当程序。绝大多数公民会震慑于可疑的法规，若他们稍有违犯，便可能身陷囹圄。这样的话，是国会，而不是法院，应该作为确定刑事法规合宪性的有效表达，而这同样违反了权力分立的原则。

若是在最高法院裁决该法律为有效、或者政治问题的原则能够适用之后，异议的行为仍然持续不断，则基于我所提及的理由做出的无罪宣判便不再适当。由于上文所述的理由，则法院的判决并未曾使得法律一劳永逸；可法院却可以竭其所能，以求解决此一问题。而各级法院仍能够继续行使其判决上的自由裁量权，处以最低限度的刑罚或缓期执行，来作为尊重异议人士立场的表征。

因此我认为，我们对那些出于良知不服从征兵法的人负有责任；同时，我们或许需要不起诉他们，而毋宁修改我们的法律，调整我们判决的程序，以迁就他们。这一总的结论，或许会使某些法律家大为惊愕。那简截明了的残酷法律观——诸如犯罪必受惩罚，错误判断了法律的人必须承担后果之类，在职业者及公众的想法当中都极为根深蒂固。然而法治却较之此种观点更复杂也更明智，同时，令法治长存毕竟是相当重要的事情。

（张晓辉译）

8．公民不服从（《国际社会科学百科全书》）[①]

克里斯蒂安·巴伊

“公民不服从”一词在此处意指任何的一种对既定政府当局实施的某项法律政策公开违抗的行为或过程。此一行动系经过预先策划，而行动的参加者（们）明知其为非法（或不合此项有争议的法律），依然为限定的公共目标，采用谨慎择选且手段限定的方式，坚持进行下去。

这根本不是正式定义，而不过是一种描述而已。同样，它也算不上以最为精确的通用词语给出的定义，毋宁倒是一种介绍性定义。该词的一个难题，在于它难得给人定义，亦从未搞得非常精确。另一件憾事则是在概念上和表现上同样缺乏系统的文献——若是该词在意义上还能有什么一致内核的话。

本文对公民不服从的原理及实践，既不欲给出严格定义，也不欲进行全面考察。因之首先，我们要试图为此概念做一些查明；其次，我们要对苏格拉底以降直迄当今公民不服从的政治学说做些简短而肯定是概括性的考察；第三，我们来勾勒主要是当代的若干公民不服从运动；最后，我们要对公民不服从的前景及其在当今世界的证明问题约略做些讨论。

---

① 译自 David L. Sills, ed. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1968, v. II, 473－487页。有所删节——译者

概念

“不服从（disobedience）”一词预设了不被服从的规范的概念——较为典型的，是法律规范；然而在每一情形当中，此一规范都被掌权的某些人设定为具权威性：这便是指此一规范一经违反，则将会导致某一种惩罚。不服从可以表现为积极行为，也可表现为消极行为：它可以是做遭禁止的事情，也可以是不做要求做的事情。然而单单不顺从是不够的：这一种作为或不作为，若其能够判定为公民不服从——如我们这里所解释的——则还需公开坚持才行。举例来讲，假设在某国投票是种法律义务，则单单不去投票，并不能构成公民不服从；行动者还需公开表明自己不欲遵行此一种法律，且在典型的情形里（当然并非一定如此），他还需公开号召旁人也不去服从。

公民不服从行动必得被视为非法，或至少由掌权的对手认定为非法。至于公民不服从的行动者，则若其行为被视为公民不服从，他必得了解自己行为的非法性才行（相反的观点，可参见 Freeman 1966）。要注意的是，对于服兵役的“良心拒绝（conscientious objection）”与在某些因良知原因得免其它强制性服役的国家中进行的“公民不服从”之间存在着差异。从事良心拒绝的人，惟有当他明知且公然拒绝服兵役的行为，乃出于不被法律认可的立场，或其国家不容良知原因的拒绝行为存在，方可视为公民不服从。

“公民的（civil）”一词，要比“不服从”一词更其含混。至少有五种含义全都言之成理，而在此较为合理的做法，应是各取所长，将这些含义同等视为合情合理：

(1)“公民的”一词可以意指承认一般的公民义务，因之也承认整个现存法律秩序的合法性；尽力将违抗行为限于某一

法律条款或政策，同时/或者避免使用暴力，可以（然而并非必需）认做对普遍公民义务的坚守。

(2)“公民的”亦可意指广义上与“军事的（military）”相反的行为。习惯上对非暴力的强调（见下文）可以意指（a）认可国家垄断对于物质暴力合法使用的要求；或者（b）不论目标如何，一律拒绝使用物质暴力手段，而认其为不合法的或道德上错误的手段。

(3)“公民的”又可意指相对于“不文明的（uncivil）”或“未开化的（uncivilized）”的意义；采取公民不服从行动的人，试图体现其公民或道德的理想，以影响对手以及/或者旁观者，希望他们转而采取更文明的行为，或者其行为能够更加符合于激励了公民不服从运动的理想。文明与“更其文明的行为”的概念，多半指的是对旁人——包括其对手——身体不可侵犯性坚定如一的尊敬，并将其视为一种至关重要的属性。同时，这一概念还包括承认一种可能性，认为惟有公民不服从行为是惟一的牺牲者，暴力行为方才不会将注意力从其所意欲的话题转移开去。

(4)“公民的”还可指不同于私下活动的公开行为：作为公民，我们的行动总是要公开进行。公民不服从行为所欲寻求的，不单是在私下里肯定某一原则，更需要吁请公众的注意，了解到某项道德上颇为重要的原则，正遭到政府当局批准的法律或政策的破坏。公民不服从的行为，将被视为替良知或上帝更其重要的正当性做公开见证的行为。私下进行的违反还不算数；往最低程度讲，公民不服从行为必得使公共秩序的代表，觉出一种影响其对普遍问题的想法及感觉的企图。若某种不服从行为意在唤起怜悯，或者乞灵于什么特殊的体谅，这便要给排除在公民不服从以外；自然，那些企图阴谋破坏或规避法律

的行为，也莫不如此。

(5)“公民的”亦可以意指，不服从的目标在于对政治体制当中不单影响个人或集团自由、也影响全体公民自由的部分实现变革。若某教派坚持法律所不准许的习俗及礼拜仪式，他们或可单单坚持自己的教派不受干预，也可同时维护能使其它教派同样享有同等权利的原则。然而，对于不服从行为较为宽泛的蕴涵意识到何种程度，却绝不适于划定概念的界线；且最为可行的做法，似乎应该将动机颇为狭隘的不服从之举，也包含在公民不服从概念的范围之内。

“公民的”一词的涵义既然如此模棱两可，这样的略表自然无法穷尽。不过我们给出的五种意义，或许该是最为常见的一些。绝大多数实行公民不服从的人，往往（不论其是否明确表述出来）认其行为同时包含了上述“公民的”一词的多重意义，甚或同时符合所有的含义。

再就定义谈一些的话，我们首先应该注意，在法律之间存在冲突的时候，公民不服从行为往往同时既为合法，又为非法。这样，在美国南方反对州种族隔离法的运动，便坚信依照联邦宪法，这样的不服从行为终究会被联邦法院判定为合法。

公民不服从必须具有公开且有限的目标。其所显示的目的，不可在于私利，也不可系于商业利益；它必得在某种程度上关系到正义概念与公共善。（自然，个人参加公民不服从的动机，则不妨狭隘冲动，追求私利。）而其宣示的目标，亦应具有限度，而不全企图彻底废除现存的法律体系。那些志在“非暴力革命”的人自会参加公民不服从，然而他们也必得时时宣布其和平而有限的目标。同样，据这里谈及的用语，所宣示的目的不得意在对对手进行肉体或道德方面的损毁，即便有时必得忍受伤亡的风险也是如此。公民不服从的目标，必须能

够得到那些处于敌对地位的人的接受——这些敌对势力不妨相互攻讦，然而却是潜在的殊途同归。

总起来讲，按照我们理解的概念，则公民不服从之宣示的目标，其阐述必须旨在使之合于旁观者与公众的道德观点。绝大多数公民不服从运动，都不乏教育他人这一目的的激励，且绝无完全不包含此一目的的可能。若某工会借破坏法律以求得工会会员的平等与正义，我们或许还能称之为公民不服从；然而若工会在经济体制当中的关键地位，竟诱使其借破坏法律，谋求强索不合理的特权，而以服从法律为回报，这便算不得公民不服从行为。

我们应将“公民不服从”，与“非暴力行为（nonviolent action)”区分开来。按照定义，则非暴力行为的概念排除了暴力的行使；而据我们的定义，则公民不服从并不予排除。（采取相反观点的，见 Bedau 1961；Cohen 1964；Freeman 1966。）鉴于多种历史及心理原因，许多信奉公民不服从的人自视彻底采用非暴力的手段，甚至在自卫当中、或者防卫他人的致命攻击防中也绝不例外。

在信奉公民不服从的若干和平主义者当中，似乎具有这样的假设，即绝不采用暴力手段，甚至在避免刺激对手一方沦于暴力手段的意义上亦是如此，这在伦理上毕竟胜过可能使用暴力这种更其实用的态度。我们这里不做诸如此类的假设。本文之初定义当中“谨慎择选且手段限定”，毋宁更在于择取经过理性考量过的手段，以促进有限的目的。出于许多原因，如此正常的理性考量，似乎很可能提示出某些热切的努力，以期回避或者减少暴力的使用。那些实行公民不服从的人以及社会科学家，必会同样有兴趣研究，在社会冲突的条件之下暴力与非暴力的成因及后果。对于此种知识的解释，无论对考量为达到

公民不服从运动所选取的目标之最为经济有效的手段，抑或对评估此类运动成败的可能性，都是极端重要的事情。

公民不服从的政治学说

“公民不服从”一词，赖梭罗那篇著名的论文（1849）而传布开来；然而此一概念，却混杂于人类思想及行为史的诸多发展当中。对公民不服从的证明，亦曾从多种哲学前提引申了出来。

个人自由 对现代的政治理论家而言，为了证明不服从的正当性，还应该有个更其优先的问题——该问题涉及到另外一个论题，便是政治权威、国家、君主、法律、人权等等的性质究竟如何。而在政治思想史当中，个人有自由选择是否服从国家，这一观念乃是颇为晚近的现象。即便如今，该观念依然只能为颇少的人理解，而为更少的人接受。

苏格拉底 关于苏格拉底是否甘愿承认，他的学说会破坏了雅典的法律，这是个众说纷纭的问题；然而能够确定的，是他觉得不能不坚持自己的学说，而宁愿法庭将他拘禁——甚至在此一情形之下该法庭会判他有罪，也在所不辞。

人们会认为，是苏格拉底阐述了公民不服从之现代论题的核心。简言之，他是认为惟一有价值的生活，乃是正直的生活，乃是致力于对真理的探求，以及服从所发现的真理之统辖。对他而言，正义属于知识的事务，故而亦属于真理的领域。与此同时，他承认并尊重其服从国家的义务，因他相信，文明的秩序——因之文明的人惟有在组织良好的社会当中方能发展，他也认为，希腊形式的城邦便是所能达成的最佳社会秩序。然而在城邦当中，甚至在雅典城邦之中，依然能够出现对个人严重的不正义行为。那么，在国家的要求与哲学、正义、

神及良心的要求之间，他又是如何划定了界线？

实际上，苏格拉底对于国家提出的服从要求划定了下面的限制：公民对哺育了他及其先祖的政治秩序具有着尊敬。在这种内在共识的约束之下，一旦国家号召他为之服务，他就必得舍身而行。与此同时，他也必得领受加予他的任何惩罚，而不管这种惩罚是正义还是不正义。然而，还有一个领域，乃是国家的要求没有效力的领域，那便是良心的领域。国家就不能强迫苏格拉底做不正义的事情；而他准备着遭受罪恶，而绝不躬行罪恶。他对国家权威的尊敬，仅限于为其自愿献出生命，而绝不在自愿躬行不正义，或者不再躬行正义——举例来讲，他便要勇敢地讲清他的良心命令他向公众提出的问题，来表明这一点。

早期基督教教义　早期的基督教，代表了西方第一次规模浩大且相当成功的公民不服从运动。他们的根本证据，乃在于必先服从神而不是服从人。宗教与道德的服从，正要求着公民不服从。总起来讲，该运动起初采取非暴力的形式，不单因其它的任何方式都未免卤莽，也因基督本人便要求门徒在一边的脸挨打时要转过另一边的脸由他打，也要求他们避免使用暴力(见《马太福音》5．9，20－22，38－48，以及26．50－52)。

在历史上并不乏其人，在事关信仰的问题时，宁愿选择自己流血而绝不妥协。然而值得争论的是，这其中有多少人可以视为公民不服从的代言人。他们的反抗行为，多半发乎天性，甚至出自本能，而并非预先慎思过的行为；他们的目标，往往了无限制——比方说，为着人类的救赎；他们并非总是要选择手段，而有时非暴力会在客观与主观方面都构成惟一合用的手段。在某些情形之下，宗教教派的成员会准备着殉道，准备着放弃武装反抗；然而事过境迁，他们也会企图以暴力压服旁人

——像新英格兰殖民地的早期历史便是明证。那些一时里真正信奉非暴力的勇敢者们，在拒绝法律及政府的时候并不是永远恪守公民不服从；人们至少会要求他做出理性的决断，一旦获胜，他所做的绝不至于是以新的不正义，去补偿自己遭受的不正义。

以此观之便很清楚，公民不服从的原则之用为社会政治变革的工具，乃具有极其复杂的性质，因它要求这样的洞见，即使得个人特殊事业的要求，居于文明政治行为一般规则的更高要求之下。大多数真正信徒的运动，在此一方面往往捉襟见肘，除非他们的目标有限且具有调和的特点，要么便是他们的人数只剩得不确定的少数。

经验主义者　在一种较为重要的意义上，我们不妨说，公民不服从的现代概念发轫于托马斯·霍布斯。他乃是拥护根本的自然权利，将其视为服从政府之基础的第一位哲学家。他将权利从法律里划分出来，认为法律的作用乃在于保护权利。他所处的时代风雨飘摇，人们对民众和平的前景一派悲观；而他便将这一种和平，视为享受权利的第一前提：苟无民众的和平，生命势必变得"肮脏、野蛮而短暂"。霍布斯还相信，惟有全权的国家，方能确保民众的和平。虽然霍布斯替政府辩护，讲它是保护人类生命的手段以及"因之也是更其令人满意的生命"的手段（1651，第十七章），他却强调不同意异议的权利，而他对不服从权的反对尤其坚决（第二十九章）。他对此一权利明确的反对，其实反有助于准备下为其进行辩护的观点。

约翰·洛克同样将政府视为保护人类生命以及自由与财产的手段。然而洛克的社会契约观，却截然不同于霍布斯赋予主权者的全权（carte blanche）："当立法者们图谋夺取和破坏人民

的财产或贬低他们的地位使其处于专断权力下的奴役状态时，立法者们就使自己与人民处于战争状态，人民因此就无需服从"；而人民"享有恢复他们原来的自由，并……建立……新立法机关"（1690，第222节）。若革命可以证明为反抗擅权政府权力的正当手段，非暴力与暴力的公民不服从自必能得到证明。然而，他还企图驳斥一种意料之中的反对意见，即认为他的学说会埋下"激发叛乱的根苗"：他坚决认为，对于（有产的）人民反抗专制暴政权力的公开承认，既然会阻止政府权力的滥用，便是"防范叛乱的最好保障和阻止叛乱的最可靠的手段"（前引书，第226节）。

大卫·休谟对洛克的社会契约论提出了有效的驳斥，而他的思想则开拓了一条经验论的功利主义之路，以确定政治职责以及反抗权的限度。至于休谟本人，在他的《人性论》当中采取的是一种自由主义立场，而且颇有些激烈的成分。而后，到了《论文集》一书，他变得恐惧无政府状态甚于专制暴政，倡导对于地方行政权威的尊敬与"严格服从"（1739－1742）。

类似霍布斯、洛克、休谟、边沁和穆勒这样的经验主义者，对个人自由都有一种"消极的"概念：他们认"自由"为限制的相对缺乏，包括（特别是洛克，当他将"自由"定义为"求生的确定规则"）由于社会环境的任意性强加的限制。虽则他们对于不服从之适当性的观点差异极大，而他们对于摆脱不合理强制的自由之强调，有助于建立现代理论的一个立场，即对于政府权威不适当运用的反抗

唯心主义者　总起来讲，唯心主义哲学传统中的主要流派，从亚里士多德下迄卢梭、黑格尔主义以及马克思主义旁支，显然不甚接受公民不服从的观念。诚然，亚里士多德堪称自然法传统之父，然而在其它方面，这些哲学家着重指出的则

是国家或者社会阶级（或者政党）相对于个人的重要性；他们一例强调的是一种“积极的”自由概念，这一概念认为，惟有无条件地忠诚于集体，个人的生活才有意义。在唯心主义及马克思主义者眼里，“自由”意味着“自我实现”，它设想，只有对共同约束的承认，方能构成可行自我的基础。卢梭讲的是一种“强迫人自由”的需要，因在他看来，自由意味着个人与公共意志（“公”意）的和谐。马克思主义者则讲，自由乃是对于必然的承认（与接受），意思是那般马克思主义哲学王凭着其正确的（“科学的”）政治判断及预测的能力，而掌握了这一必然性。

唯心主义者们多半坚决要求服从于国家，马克思主义所倡导的服从亦不稍逊；所有这些派别，都倾向于忽视个人良知作为规制判断标准根本源泉的作用。马克思主义者强调的是需要纪律约束，以及笃信无产阶级或者党的暂时专政（列宁主义者）。在社会主义者当中，惟有无政府主义者主张对国家以及其它所有权威一概不服从，而工团主义者则要求惟独服从于民主工会的领袖。无政府主义者原分为唯心主义（托尔斯泰）以及社会主义（巴枯宁、克鲁泡特金）两大传统，而其共同的特征是将对所有国家的彻底拒绝，与实现个人社会自我的积极自由概念结合在了一起。

自然法 以历史角度言之，自然法的观念乃是现代公民不服从观念的第二个原则性基础。从亚里士多德的前提“不正义的法律非法律”，得出不应甚或不得服从不正义法律的结论，实在只有一步之遥。然而值得注意的则是，自然法传统的主要倡导者鲜有能得出这样的结论，而且即便那些决意不忽视此一论题的思想家，也往往小心谨慎，不敢越雷池一步。

古代世界倡导自然法最为卓越的思想家当数西塞罗。他将

自然法视为“真正的法律——即所谓正确的理性——它符合于自然，用之于所有人类，永恒存在，万世不易”（*Republic*, III）。在同一段里他又讲：“无论是元老院还是人民，都无法解除我们服从此一法律的义务。”难道这不曾意味着，若成文法与自然法发生了冲突，便不得服从成文法？或许会得出这样的推论，而西塞罗却没有发展出一套公民不服从的理论来。

托马斯·阿奎那　圣托马斯·阿奎那认为，不正义的法律“乃是暴力行径，而绝非法律”，且“这样的法律绝不能约束良知”。然而在最后一句之后，他接着讲道：“……或许除去为着避免愤慨与动乱，因人必得屈从于他的正当。”按阿奎那讲，惟有悖于神法的法律，诸如引人拜偶像的法律，才绝不可服从（见 *Summa theologica*），则显然他之惧怕无政府状态，远甚于专制暴政。对教会的不服从事实上更是想也别想，而惟有在极端状况之下，对国家的不服从方可视为适当。此类状况最为令人难忘的例证，发生于几乎三百年之后，此时圣·托马斯·莫尔于1535年以其天上教信仰而殉道，原因在他拒绝赞同亨利八世国王的离婚再娶，也反对国王无视教皇，宣布自己凌驾于英国教士之上的至高威权。据说莫尔临死前说道：“国王的好仆人，上帝的一等仆人。”

罗马天主教会　直到最近为止，现代的新托马斯主义者们一直显得同阿奎那一样，对不服从的问题小心谨慎。甚至在假定国家权力“专制残暴，且丧失了真正权威”的场合，亦有“道德义务予以形式上的服从……只要人们尚未实际弄清，造反行为是否不至于在社会上导致更大的罪恶”（Maritain [1938] 1940, 105 页）。对绝大多数人讲来，这事情都颇为难做，除非能得到教会的建议与支持。

到第二次世界大战之后，教会被批评为未曾充分号召信

众，不服从甚或反抗希特勒的某些暴政；Rolf Hochhuth 在其剧作《代表》（1963）当中，便批评庇护十二世教皇未曾采取及提倡更其勇敢的立场，反对对于欧洲犹太人的大屠杀。

近年来，在教会内部进行了一些良心反省，而约翰二十三世教皇对公民不服从的勇敢立场，在罗马天主教廷内外都引起了愈益高涨的影响。“因对于人类不可侵犯的权利的捍卫，以及促进其义务的履行，应作为每一公共权威之根本的职责所在。此即意味，若任何政府不承认人权或者起而侵犯之，此不仅为疏于其义务，其秩序亦彻底缺乏法律力量”（原着重号省略，现着重号为本文作者所加；见 Catholic Church……1963，60－61 页）。显然，该通谕指出，那些严重侵犯了人权的法律，非但不道德，亦不具有法律的力量：虽则人们为横遭侵犯的人权而实行公民不服从，会冒着遭受实际惩罚的风险，根据自然法的规定，这些惩罚却绝不合法，一如其成文法与政府秩序亦不应服从。这样，则不服从的权利不再局限于破坏神法的场合。有赖于约翰教皇，自然法的传统与个人权利的经验主义传统实际结合了起来——而后者正在于捍卫公民不服从，视其为矫治专制暴政的适当手段，也便是矫治严重侵犯人权行为的手段。

对于现代公民不服从的学说，至少还有两个来源需要约略提及。其一涉及到对国家的拒绝——或者是非正义的国家，或者是所有的国家；其二则涉及到对非暴力的信奉——或者是对彻底非暴力生活的渴望，或者是更其实用的运用，即把非暴力用为为了正义事业斗争的武器。

对国家的拒绝 亨利·大卫·梭罗在其著名文章《公民不服从》（1849）当中，拒绝了非正义的国家，且或许隐含的是拒绝所有的国家，声称“我不要求立即取消政府，而要求立即有

个更好的政府"。他本人的公民不服从行动可称微不足道，然而他那斩钉截铁的话语，却有助于激励千百个其他的人，为了无数正义的事业欣然走进监狱："我暂时还无法承认，这政治组织既是我的政府，又是个奴隶的政府。……我有权承担的惟一义务，乃是不论何时，都做我认为正当的事情。……在其监禁行为存在着不公正的政府下面，正义之人真得其所的地方也便是监狱"（1849）。

梭罗对于国家道德权威要求的拒绝，亦属于汤姆·潘恩的传统。威廉·葛德文在其初版于1793年的《政治正义论》一书当中（此书如流星般在英国灿烂有年，然而旋即被公众忘却），便激进到拒绝了所有国家，并期盼着废除财产会带来的千年盛世。其后，无政府主义的几代人将不服从国家视为义务，而他们的目标则在于彻底推翻体制，而非我们认公民不服从所具有的有限目的。况且，这些手段用起来往往毫不文明；事实上，打着无政府主义旗号的恐怖主义行为——在第一次世界大战之前几乎每每如此——会令到多数公众将"无政府主义"投掷炸弹联系在一起。

对非暴力的信奉 然而，至少还有一位和缓的无政府主义者信奉基督，也信奉非暴力，这便是列夫·托尔斯泰。自从五十岁时开始，他进行了日益深刻也日益激进的宗教转变，这使他同情无政府主义；他赞扬克鲁泡特金，却不采纳后者将暴力视为消灭国家必需手段的信念。托尔斯泰强烈反对任何运用暴力的考量，他绝不自称为无政府主义者；然而，他恰是同样地痛恨制度化的暴力。如果说要求富人将财产送给穷人，或者要求士兵不服从命令且解除武装未免过分，托尔斯泰是敦促每一个人至少能从良心深处承认自己有罪，并且不再对自己以及旁人说谎（Tolstoi 1888）。

与梭罗以及托尔斯泰不同，莫罕达斯·K. 甘地乃是个生就的组织家，而他身处的印度，正准备着来一场群众运动，反抗英国统治者。甘地正如托尔斯泰一样，具有深刻的宗教意识，坚持进行灵性的净化；他深受托尔斯泰的影响，自视首先是一位灵性导师，而后才是政治领袖。在甘地身上独特的精神，在于他将其对 ahimsa 或非暴力的坚决实行（“ahimsa 的原则受到了每一种罪恶思想的侵凌，受到了不正当催促的侵凌，受到了欺骗、仇恨、向所有人作恶的欲望的侵凌”；参见 Gandhi [1951] 1961，41－42 页），与其坚定进行政治行动的决心以及机智的策略才能联系起来。Arne Naess 适当地强调甘地“建设性的想象力与非同寻常的机智，可以寻求并运用政治行动中道德上可以接受的方式”（Naess 1965，6 页）。

甘地的方法号称“道德柔道”（Gregg 1934）。甘地本人则将其消极抵抗（passive resistance）描述为“一柄全面的剑……它会净化使用者，也会净化反对使用它的人。它无需流血，便能达到深远的结果。……若建立了正义的事业，又能够不断忍受并避免暴力，胜利便是必然的事情”（[1951] 1961，52 页，56 页）。

后来，甘地放弃了“消极抵抗”一词，改用 Satyagraha，或“真理—力量”，以此形成其运动的特点，因他觉得先前的用词未曾排除掉对于仇恨及暴力手段的感觉，这会使得反抗失去效力。

> Satyagraha 在公众面前主要体现为公民不服从或公民抵抗。它是文明的（civil），意指它不是刑事行为。破坏法律的人……公开而文明地破坏［不正义的法律］，平静地忍受因其拒不听命遭致的惩罚。同时，

为表达他对于立法者行为的抗议，他需要公开脱离开与国家的合作，其方式便是不服从其它法律——条件是不服从此一法律，并不至构成道德上的堕落。我认为，Satyagraha 壮丽超群，效能奇大，而其学说又如此简洁，足能向孩童宣讲。（[1951] 1961，6－7页）

异化——阿尔贝·加缪 异化的主题取自于现代存在主义哲学，亦是当今公民不服从理论的一个重要概念。在此一领域做出了贡献的主要是阿尔贝·加缪，他赞同让－保罗·萨特以及世俗存在主义者的，惟有下面的一点，即任何道德或政治权威对于有效性（或合法性）以及服从的要求，都不存在有效的基础。然而加缪相信，本质的人性——他因之被称为“本质主义者”——与生命当中，都有义务实现更其人性的目标，这也便是更其成为充分的人，作为完整的人更其充分地生活。加缪将所有的权力精英以及政府，一例视为正义的可能敌人；一如他在诺贝尔奖演说中指出的，对作家最高的呼吁——那也便是针对着每一个人——乃是“对我们已知的事情拒绝说谎，对压迫进行反抗”。

公民不服从运动

类似梭罗、苏格拉底等人的独自不服从，以及早期基督教以及其他宗教殉道者的不服从——宗教的也罢世俗的也罢，都不欲在此讨论。同样，工会组织的非法罢工行动亦不欲涉及。大多数非法（以及合法）的罢工，都旨在改善劳动契约，而非在于改变法律及公共政策。有些罢工，包括总罢工的企图在内，旨在达成革命性的变革，这便令到我们彻底排除了我们为公民不服从一词界定的含义。然而，另一些罢工行为则目标更

加有限，亦应适宜地认为属于公民不服从运动，特别因有时这些罢工行为的组织颇与某种公民不服从运动相关联。然而因篇幅所限，我们目前无法对劳工罢工的目标做些考察。惟能考量的主要是甘地的 Satyagraha 运动，以及其后多少受到甘地学说影响的运动。

甘地 在上文讨论过的所有公民不服从理论家当中，惟有一个名字在群众性公民不服从运动史上声望卓著——便是莫罕达斯·K. 甘地。一般认为，非暴力公民不服从在许多人心中造成的混乱，甘地难逃其咎；然而尽管如此，也正赖甘地对非暴力的坚持，得以使民众为着不服从而组织起来，因绝大多数政府都不免严酷对待具有暴力倾向的不服从。甘地还有一个功绩绝不在小，便是他在追随者当中建立了一种高尚的道德意识，而他们是觉得，自己的手段与目的乃是同样的正当。

甘地领导的第一次真正的公民不服从群众运动，于 1913 年 11 月发生在南非，而他以印度人不满情绪的主要发言人名噪一时。当时，人们游行到德兰士瓦，抗议种族歧视法，包括对那些劳动合同期满仍然决定留在南非的印度人课以年税，以及所有非基督教的婚姻均无效力的横蛮立法。对于实行不抵抗策略的游行人士大规模的逮捕以及警察使用的暴力，在英国及印度都引发了浩大的反对与抗议。到头来，首相 Jan Smuts 同意谈判，给甘地带来了几乎是彻底的胜利——因印度人的所有要求差不多一例得到了满足。在 Smuts 因铁路罢工而陷入深深的困境时，甘地决意不给他制造不必要的麻烦，事实上也放弃了一次拟议中的群众游行。于是到最后，“甘地未曾赢得对 Smuts 的胜利，他不过是赢了 Smuts 而已”（Fischer 1954，48 页）。

甘地返回印度，经过了一年的研究与沉思，遂开始投身于

公民不服从的历次运动之中，包括他1918年为艾哈迈达巴德纺织工人开展的运动。在此期间，他第一次绝食到生命垂危的地步；经过四天绝食，他的要求得到了满足。

甘地并不是反英派，第一次世界大战期间，他是将自己的影响力，用于阻止印度的独立要求。与此同时，甘地在印度国民大会党（Indian National Congress）当中的影响力也不断增长，该党于1920年，以压倒性多数投票通过了甘地以非暴力的公民不服从反对可憎的法律的方案。他被授予了广泛的权力，选择时间和地点进行此一运动。然而，甘地强烈地感到，进行非暴力的教育乃是绝对必要。1922年，在悼念北方邦的一次流血暴力事件时，他决定放弃拟议的一次千百万人渴望参与的不服从运动。他感到，印度的民众尚未有足够的纪律，能在遭到挑衅的时候不采用暴力。然而，甘地因煽动性文章的罪名，被判刑六年；他在狱中只呆了两年。1924年，甘地得到释放；在此之后，环境相对平静，而他则为自己及其信徒们做好准备，要发动一场反对英国统治的大规模非暴力行动。

1930年1月26日，爆发了一场最大规模的公民不服从运动。此时，印度国民大会党单方面宣布印度自英国独立，并且宣布了一项和平斗争方案，旨在促使英国容忍以及最终承认印度独立。第一项遭到破坏的法律，乃是规定英国食盐专卖，除此来源之外，到海里及其它途径取盐均为非法。1930年3月2日，甘地将一封引人注目的信提交总督，通知他即将进行公民不服从行动，并提出最后的妥协建议。十天以后，甘地及其追随者们便开始了二十六天的远征。他们从甘地在艾哈迈达巴德附近的住处出发，庄严而喜庆的队伍不断壮大，不仅印度的报纸，甚至世界各大报章都紧密追随着这一发展中的戏剧性事件。4月5日星期天6点30分，约有四千名追随者屏息观看着

甘地在水里耽了片刻，而后——用伦敦《泰晤士报》的话讲——“俯下身去，捧起一把带沙的盐水，满脸笑容，返回他的平房。”这成了全印度废除食盐专卖法的 Satyagraha 运动即将公开爆发的信号。与此同时，用甘地的话讲，这也“宣告了英国奴役的终结——而盐税不过是其分枝之一而已”（Sharp 1960，89 页，72 页）。

在所建立的非暴力纪律的鼓舞之下，甘地宣布了更加激进的公民不服从方式：盐应从政府的盐库取出来。5 月 5 日，他立即遭到逮捕；而在 5 月 21 日，由诗人 Mes Sarojini Naidu 以及甘地的儿子 Manilal 领导，发动了一次戏剧性的“攻击”，目标是古吉拉特的达拉萨那盐厂。汹涌的和平“攻击者”，在仓库门前遭到六名英国官员指挥下的四百名印度警察的棍棒袭击。政府对非暴力人群的暴力行为，在印度与英国受到同声谴责，并很快导致英国的政策变得更加谨慎与和解。1931 年 1 月，甘地与绝大多数国大党领袖得到释放；到 8 月，甘地作为国大党的只身代表前往伦敦，寻求进一步的谈判。

谈判并未取得进展；没过多久，英国的保守党重新上台执政，决意采取强硬政策。它宣布印度国民大会党为非法，对那些颇为琐屑的不服从之举，亦规定下许多严厉的惩罚措施。甘地身处囹圄之中，决定避免其它直接对抗；1934 年 9 月他的另外一次绝食，意在捍卫印度贱民的事业，他成功地保护他们——先是在德里及加尔各答——得以进入神庙，并且在议会当中得到公平的政治代表。此次绝食的目的本在于改变印度人民的态度与行为，而与英国政府的政策无关。

甘地在整个印度的精神影响力长盛不衰；而他的圣雄形象，在他的生前便得以建立，又因 1948 年他悲剧性地遭到一名印度教狂热青年的刺杀，而更形突出。然而他作为国大党政

治领袖的政治影响力，却从来未能与他1931年前的地位相侔，那时他代表国大党和印度人民前往伦敦，而几乎是空手而归。三十及四十年代，他的影响力无疑拯救了千百人的性命，因他致力于鼓吹同英国和解，以及印度各种姓之间、印度教徒与穆斯林之间的和平共处。然而，他的影响力并不足以阻止印度的分裂，亦不足以阻止分裂之后各方进行的大屠杀。

美国的运动 在美国，受到甘地的影响，在种族关系领域进行社会行动的主要人物，是牧师小马丁·路德·金博士，他写道："我早已看出，基督教爱的教义，经由甘地式的非暴力方法，便能成为黑人为自由而斗争最有力的武器之一"（1958，66页）。1955年，在亚拉巴马州蒙哥马利市的公民不服从运动期间，金以二十六岁的年龄，被推举到全国的领导地位。该运动的起因，是一位裁缝Rosa Parks女士一时冲动，拒绝坐到公共汽车的后座，并因而被捕。在此之后，在蒙哥马利爆发了黑人联合抵制公共汽车的运动。为团结这一自发行动，成立了蒙哥马利进步协会，金得任主席。翌年，一百名南方牧师成立了南方基督教领导会议（SCLC）；而金在其领导的蒙哥马利公共汽车抵制运动得到明显胜利之后，又成为SCLC的当然领袖。在金的领导下，SCLC变得颇为引人注目，进行了许多轰动性的游行及其它行动。这些行动往往具有不服从的色彩，旨在反对南方的种族隔离法以及强制实施的政策。金与南方警察发生的最严重对抗于1963年发生于亚拉巴马州的伯明翰，在此黑人的主要要求，乃是在公共设施里废除种族隔离，提供平等的就业机会，以及种族间不满情绪的宣泄机制。警察的暴行激发起大量愤怒的示威者走上街头，面对种族隔离分子的炸弹以及警棍和警犬；然而到最后，白人商界领袖在白人社区取得有效的权力，迫使行政当局及警察当局让步，满足了黑人的大部分

要求。

公民不服从展望

在现代民主体制的政治生活当中，此后亦在共产主义国家当中——若它们的体制实现了稳定，它们的法律程序更有赖于公平，它们的公民更加安全——公民不服从之日渐推展的作用，可能有三个根本要素。第一个要素，是我们对民主体制当中政治行为与政治制度不断增进的了解；第二个要素则是在个人政治责任问题的政治思想方面，纽伦堡审判及艾希曼案件带来的冲击；第三个要素，或许乃是某些作家例如加缪、以及一些现代心理学家的影响，他们是把人的成长，与独立社会良知的成熟以及在此一良知统辖之下不断增长的要求联系在一起。

行为研究在经典的民主理想，同现代竞争中的少数统治的现实之间，划出了极大的距离，后者不过是某些人较之其他人在经济与政治权力方面更有特权而已。而绝大部分论及民主体制的作者，加之事实上美国所有的公民学著作，都在争辩说，在民主体制当中，公民有权利投票，因之也便在道德及法律领域，都有着服从法律的义务。然而法律虽必得得到遵行，人们却可以努力使之改变。许多捍卫自由民主体制的作者，都是立足于社会契约或者类似的基础，来论证服从多数意志的政治义务——此一意志表现于宪法程序之上——甚至认为个人的道德感，个人对于公共善当中迫切问题的坚定信念，都处于从属的地位。

David Spitz 采取的则是更为自由的立场，他立足于民主体制下法律的制定应具有公民的共识这一假设，承认公民有义务服从所有法律这个普遍原则，有着三个例外情形（不过只有三个），其一是那些有悖于民主体制、无法假定得到了共识的法

律；其二，我们并不能公平地要求有义务服从于这样的人，他们相信民主体制是自己的理想，却宣称民主体制之下他们的生活不过是欺诈而已。举例来说，被剥夺了公民权的美国黑人，便没有道德义务服从法律，不管他是否相信民主观念都是如此。国家要求这些异议人士服从，是系于权力，而非系于普遍的道德。Spitz 还讲，他的第三个范畴，涉及到这样的一些民主派人士，他们觉得可以服从绝大多数法律，只是认为某一特定的法律或法律授权的政策显然不正义。若是我们看到，国会的某个委员会要求我们交出我们所知道的共产党员名单，我们该当如何？Spitz 的立场在于，一个好公民的标志——至少在民主体制当中——并不在忠诚于体制，而在忠诚于民主自身的原则（1954）。

John H. Schaar 不同意 Spitz 的三点范畴，他认为民主派人士必得相信多数统治原则的合法性，相信对某一法律的不服从事实上是变成了少数统治。“多数统治的原则只了解一个限制，便是多数自己划分的限制。任何其它形式的限制均非民主”（1957，51 页）。这一看法绝非罕见；其含义之一便在于，被剥夺了公民权的黑人，或某个美国共产党员，都未曾因行使公民不服从而破坏了政治义务，然而几乎任何旁的公民却会如此。Schaar 的观点仿佛是在假定，并不是“民主体制”要系于多数统治，而是多数统治便是其自身的目的——事实上，还是极端重要的目的；他坚决反对他归诸 Spitz 的假定，即“少数对于民主政体当中何为正当何为善的最终判断，会凌驾于多数之上”（前引书，51－52 页）。Schaar 仿佛是在指，多数必得进行有关正当与善的最终判断，而不管信息与敏感程度的等级如何；而其实，他似乎只是要说，那些我们政体当中表面上多数的选择——而事实上不过是少数特权者的选择——必得当成正

确与错误的最终判断标准，而凌驾于个人的良知之上。

对于民主体制之作为政治服从基础的经典论证，受到了现代政治知识的削弱，此一知识是将民主制度日益视为手段而不是目的。若多数统治便是目的本身，公民不服从的作用势必暧昧不清；而若政治的目的乃在于追求正义、自由、平等、人权等等实质性价值的领域，公民不服从就会变得极其重要。

纽伦堡审判以及对艾希曼耶路撒冷审判的广泛关注，使人们逐渐接受了这样的观点，即个人良知的自主性，乃是我们现代技术性及官僚化文明的一个至关重要的源泉。

梭罗在他所处的美国，其行事一如可以在道德与社会之间做选择；他不与他不承认属于他自己的政府来往，终其一生，他都在森林里隐居。而对现代大都市甚至世界性的居民而言，这一选择根本就不存在。一个持异议的公民，都有个道德上诚实的问题存在，便是对那些不正义的法律及政策，他何时应该服从，何时不应该服从。梭罗并不赞同平素的民主观，即认为必得服从不正义的法律，虽然我们也可以努力改变之。他写道(1849)，若不正义规模较小，就随它去好啦；而"若它的本质便要你对旁人做不公正的帮凶，那么我要说，就打破这法律好啦。就用你的生命做个反摩擦力，止住这台机器罢。无论如何，我也要做到这样的一点——便是我绝不至于出卖给我所咒诅的谬误。"

在我们复杂的社会里，这一原则实行起来颇为困难。那些无法宣布放弃此一体制下选择权的良心拒绝者，在面临一项法律何时应该服从、何时不应该服从的问题时，根本没有合用的简易标准能供他定夺。具体确定是否应予服从的标准，必得依赖于每一状况的性质，依赖于经由对服从与否结果的谨慎考量与反思而得出的预测，然而与此同时，也依赖于每个道德异议

分子的人格及信仰，特别是他对于邪恶与善行何者优先的信仰。

参考书目

AQUINAS, THOMAS *Summa theologica*. 22 vols. Translated by the Fathers of the English Dominican Province. London: Oates & Washbourne, 1912 - 1925.

BEDAU, HUGO A. 1961 *On Civil Disobedience*. Journal of philosophy 58: 653 - 665.

BENTHAM, JEREMY (1776) 1951 *A Fragment on Government*. Edited by F.C. Montague. Oxford: Clarendon.

BONDURANT, JOAN V. (1958) 1965 *Conquest of Violence, The Gandhian philosophy of Conflict*. Rev. ed Berkeley: Univ of California Press.

CAMUS, ALBERT (1951) 1954 *The Reble*. New York: knopf. → First published as *L'homme révolté*.

CATHOLIC CHURCH, POPE. 1958 - 1963 (JOANNES XXIII) 1963 *Pacem in teeris*; *Peace on Earth*. Encyclical Letter of Pope John XXIII. New York: America Press.

COHEN, CARL 1964 *Essence and Ethics of Civil Disobedience*. Nation 198: 257 - 262.

CORWIN, EDWARD S. 1948 *Liberty Against Government: The Rise, Flowering and Decline of a Famous Juridical Concept*. Baton Rouge: Louisiana State Univ. Press.

DOLCI, DANILO (1956) 1959 *Report form Palermo*. New York: Orion Press. → Frist published in Italian.

DRAPER, HAL 1965 *Berkeley: The New Student Revolt*. New York: Grove.

FISCHER, LOUIS 1954 *Gandhi: His Life and Message for the World*. New York: New America Library.

FREEMAN, HARROP A. et al. 1966 *Civil Disobedience*. Santa Barbara, Calif: Center for the Study of Democratic Institutions. → See the essay on "Civil

Disobededience." by Harrop A. Freeman.

GANDHI, MOHANDAS K. (1951) 1961 *Non – violent Resistance* (*Stayagraha*). New York: Schocken.

GODWIN, WILLIAM (1793) 1949 *Political Justice*. London: Allen & Unwin. → A reprint of Godwin's Essay on Property. from the original edition.

GREGG, RICHARD B. (1934) 1959 *The Power of Nonviolence*. 2d ed., rev. Nyack, N.Y.: Fellowship Piblications.

GRODZINS, MORTON 1956 *The Loyal and the Disloyal: Social Boundaries of Patriotism and Treason*. Univ. of Chicago Press.

HOBBES, THOMAS (1651) 1950 *Leviathan*. With an introduction by A.D. Lindsay. New York: Dutton.

HOCHHUTH, ROLF (1963) 1964 *The Deputy*. New York: Grove. → First published in German as *Der Stellvertreter*.

HUME, DAVID (1739 – 1742) 1951 *Theory of Politics*. Contains *A Treatise of Human Nature*, book 3, parts 1 – 2, and 13 of the *Essays, Moral Political and Literary*. Edited by Frederick Watkins. London: Nelson.

KING, MARTIN LUTHER JR. 1958 *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*. New York: Harper.

KUPER, LEO 1956 *Passive Resistance in South Africa*. London: Cape.

LEWY, GUENTER 1961 *Superior Orders, Nuclear warfare and the Dictates of Conscience: The Dilemma of Military Obedience in the Atomic Age*. American Political Science Review 55: 3 – 23.

LIPSET, SEYMOUR M.; and WOLIN, SHELDON S. (editors) 1965 *The Berkelet Student Revolt: Facts and Interpertations*. Garden City, N.Y.: Anchor.

LOCKE, JOHN (1690) 1964 *The Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. Pages 283 – 446 in John Locke, *Two Treatises of Government*. Cambridge Univ. Press.

LOMAX, LOUIS E. (1962) 1963 *The Negro Revolt*. New York: New American Library.

LUTHULI, ALBERT JOHN 1962 *Let My People Go: An Autobiography*. Lon-

don: Collins.

MARITAIN, JACQUES (1938) 1940 *Scholasticism and Politics*. Translated by Mortimer J. Adler. New York: Macmillan. → Cintains nine lectures given in the United States in 1938. A paperback edition was published in 1964 by Doubleday.

MAYER, MILTON S. 1964 *What Can a Man Do?* Univ. of Chicago Press.

MILL, JAMES 1825 *Essays on Government, Jurisprudence, Liberty of the Press, Prisons and Prison Discipline, Colonies, Law of Nations Education*. London: Innes.

MILLER, WILLIAM R. (1964) 1966 *Nonviolence, a Christian Interpretation*. New York: Schocken.

NAESS, ARNE 1965 *Gandhi and the Nuclear Age*. Totowa, N.J.: Bedminster.

QUARLES, BENJAMIN 1964 *The Negro in the Making of America*. New York: Collier.

SCHAAR, JOHN H. 1957 *Loyalty in America*. Berkeley: Univ. of California Press.

SCHOLMER, JOSEPH 1954 *Vorkuta*. London: Wiedenfeld & Nicolson. → First published in the same year in German as *Die Toten kehren zurück: Bericht eines Arztes aus Workuta*.

SHARP, GENE 1960 *Gandhi Wields the Weapon of Moral Power*. Ahmedabad (India): Navajivan.

SIBLEY, MULFORD Q. (editor) 1963 *The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Non-violent Resistance*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

SPITZ, DAVID 1954 Democracy and the Problem of Civil Disobedience. *American Political Science* Review 48: 386–403.

THOREAU, HENRY D. (1849) 1950 *Civil Disobedience*. Saugatuck, Conn.: The 5 x 8 Press. → First published in the Aethetic Papers as "Resistance to Civil Government." A paperback edition was published in 1964 by Revell.

TOLSTOI, LEV N. (1888) 1961 *The Kingdom of God Is Within You: Or, Christianity Not as a Mystical Teaching but as a New Concept of Life*. New York:

Noonday Press. — First published as *Tsarstvo boshie unutri vas*.

THSSMAN, JOSEPH 1960 *Obligation and the Body Politic*. New York: Oxford Univ. Press.

ZINN, HOWARD 1964 SNCC: *The New Abolitionists*. Boston: Beacon.

（张晓辉译）

9．康德论改革与服从

何怀宏

一、康德一个尚未引起足够注意的方面

在西方哲学家中，康德一直颇受国人的注目。在这方面，我们可以举出从王国维[①]、范寿康[②]、贺麟[③]、郑昕[④]、唐钺[⑤]到李泽厚、叶秀山、苗力田、齐良骥、王玖兴、牟宗三、李明辉等一长串对康德相当有研究的学者，康德的著作大部分被译

① 王国维曾在其《自述》中述其七八年间四读康德，为读懂康德至反复迂回，多方研索，艰苦备尝的过程。又，他在“汗德象赞”中所言“匪言之艰，证之维艰”，在“自序二”中所言“居今日而欲自立一新系统，自创一新哲学，非愚则狂也”，显然也与康德的思想有某种关联，今天仍值得我们深长思之。

② 范寿康著有《康德》，上海:商务印书馆1926年版；《认识论浅说》，上海商务印书馆1927年版。

③ 贺麟著有《康德名词的解释和学说的概要》等文。

④ 郑昕著有《康德学述》，上海:商务印书馆1946年版。

⑤ 唐钺译有《道德形上学探本》，上海:商务印书馆1937年版。

成中文，有的甚至有几个译本，[①] 研究成果相比于对其它西方哲人的研究来说已算是奇峰突起。这种研究在 1949 年以后也未被打断，在大陆由于康德是马克思主义三个来源之一的德国古典哲学的开创者，所以仍保留了相当的对康德的研究空间和兴趣，其最突出的成果则是李泽厚 1979 年由人民出版社出版的《批判哲学的批判——康德述评》一书，和收在上海人民出版社 1981 年出版的《论康德黑格尔哲学》一书中的文章《康德哲学与建立主体性论纲》，它们曾在 20 世纪 80 年代初的青年学生中产生过较大的影响；避居海外的当代新儒家主要代表人物则把康德看做沟通中、西一座最好的桥梁，牟宗三曾放下其它研究，下功夫重译出版了康德的一些重要道德哲学论著，并在其间写下了大量将其与孟子、象山、阳明哲学进行比较研究的按语，他晚年即试图通过依据陆王一系心性儒学来融摄康德，最终完成一种道德的形上学。还有如李明辉等学者，远赴

① 据我所知，到 20 世纪 80 年代末，康德的《纯粹理性批判》有胡仁源（商务印书馆 1931）、蓝公武（三联书店 1957 重版）两个译本，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译的《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》（商务印书馆 1960）中也有部分译文；《实践理性批判》有张铭鼎（商务印书馆 1936）、关文运（商务印书馆 1960）、牟宗三（台湾学生书局 1980 再版）三个译本；《判断力批判》有宗白华、韦卓民译本（商务印书馆 1987）；《道德形而上学基础》有唐钺（商务印书馆 1957 年重译本）、苗力田（上海人民出版社 1987）、牟宗三（台湾学生书局 1984 再版）三个译本；《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》有庞景仁译本（商务印书馆 1978）；《实用人类学》有邓晓芒译本（重庆出版社 1987）；《自然科学的形而上学基础》有张遂五、郭小平（四川大学出版社 1988）和邓晓芒（三联书店 1988）两个译本；《宇宙发展史概论》有上海外国科学哲学著作编译组译本（上海人民出版社 1972）。另外还有瞿菊农译《康德教育论》（上海商务印书馆 1926）；谢扶雅译《康德的道德哲学》（香港辅侨出版社 1960）；许景行译《逻辑学讲义》（商务印书馆 1991）；李秋零译《康德书信百封》（上海人民出版社 1992）等。

欧陆，从德文深研康德，也是成绩斐然。

康德吸引学者的最根本原因当然是他的思想的博大精深，是他代表近代的主要思想倾向而又无近代常见的浅薄和骄傲。在康德那里，始终保持着一种深刻的复杂性和多面性。[①] 这就为研究他的学者带来了困难，增加了片面理解的可能性，特别是当学者急切地对之有所需求的时候。

饶有趣味的是，早在大陆的学者出于对"从黑格尔到现代马克思主义，有一种对历史必然性的不恰当的，近乎宿命的强调"的不满，[②] 而试图热烈地拥抱康德哲学中的主体性之前，牟宗三就已开始了他艰巨的尝试通过融摄康德而完成"道德的形上学"的努力。而这时康德的问题就实际上成了主体性还不够了——至少在新心性之学的观点看来。牟宗三肯定康德是西方惟一"从道德进路"入形上学或言本体的人，但认为康德还是没有打通这一进路。他认为，康德虽然强调了意志的自由自律，强调了道德法则的先验性与普遍性，但还是没有说明意志之自由自律是否能达到"仁心无外"的普遍性；[③] 康德也还没有把自主自律的善良意志视为"性体之一德"；[④] 没有把心理为二提升为心理是一，[⑤] 未能"自实践工夫以体现性体心体一义"。[⑥]

① 齐良骥曾有"《纯粹理性批判》论人的两种特性"一文，相当透彻地涉及到康德在论人性时的这种复杂性，见北京：《哲学研究》1982 年第 1 期。

② 李泽厚："康德哲学与建立主体性论纲"，见《论康德黑格尔哲学》，上海：上海人民出版社 1981 年版，第 1－15 页。

③ 牟宗三：《心体与性体》，台北：学生书局 1973 年版，第 1－11 页。

④ 同上书，第 137 页。

⑤ 牟宗三：《康德的道德哲学》，台北：学生书局 1983 年版，第 453 页。

⑥ 牟宗三：《心体与性体》，台北：正中书局 1973 年版，第 129 页。

我们在此不想全面地比较牟宗三的道德形上学与康德的道德哲学的异同，我们想确认的问题只是：这种道德形上学如何与道德、或者说与现代社会的道德发生关联？牟宗三虽然区别开他所说的“道德底形上学”与“道德的形上学”两个不同概念，认为前者以道德为题材，是对“道德行为之形上的解析”；而后者则只是由“道德的进路”入，以形上学本身为主。[①] 但此一“道德的形上学”既然标以“道德”之名，而且重建这一形上学的目的也包括要为现代中国的道德重建做一种精神性的奠基，也就是说，本意总是要对现代社会中国人们的行为规范和生活方式发生某种影响，那么我们就有理由质问是否存在这种关联，或者这种关联究竟采取何种形式。

我们首先有必要指出，在康德那里，他的道德形上学与道德的关联是确实存在的：康德“普遍立法”的绝对命令直接提供了确定义务的标准，诚实守约和保存生命等义务即可由此得到核准。康德在他较抽象的道德哲学著作《实践理性批判》与《道德形而上学基础》中，也举了许多履行义务的实例，对义务做了分类。他的形上分析是紧扣义务的。另外，在此之前他有《伦理学讲演》，在此之后，他又有《道德形而上学》，这两本著作都属典型的规范伦理学。康德强调道德法则是意志自律，同时也强调它的律己一面；康德弘扬道德的崇高性，同时又强调其基本性。无论如何，康德的“道德的形上学”中是实实在在地有“道德”的，道德与形上学是紧密衔接的。康德道德哲学对近代以来的西方伦理学一直发生着强有力的影响亦是一个明证，迄至今日，一些最具影响的道德理论，如罗尔斯的正义理论，哈贝马斯的“交谈伦理学”（discourse ethics）以及

① 同上书，第140页。

Alan Donagan、Gewirth 等人的道德理论，无一不深得康德之赐。

然而，牟宗三的综合宇宙论、本体论、认识论的，使天、性、心、理合一的道德形上学，企图达到“真善美之真实的合一”的道德形上学，正像其传统形态——宋明新儒学一样，本质上是一种“为己之学”，其“成德之教”依然是站在自我立场上希圣希贤的“成德之教”。这种自我立场与现代社会的普遍主义道德之间实际存在着一种矛盾。[①]

可能问题还是要回到“道德”，回到对“道德”这一基本概念的理解。康德，以及自康德以来的大多数西方学者对“道德”这一概念的理解看来是相当明确，也相当一致的，这就是把道德理解为行为规范，理解为义务——或者说对制度而言是正义，对个人来说是义务。而且，无论幸耶不幸，这种把义务与其它价值相对分离，使之独立于它们的义务观，以及道德即义务观看来不能不为凡要走现代化这条路的社会及其成员所接受。[②] 所以，一种名为“道德的形上学”，试图综合所有崇高价值，“达到真善美真实的合一”的哲学就可能虽然提供了一种可供选择的价值与生活理想，却与现代社会必须履行的道德了无关涉。

这也就是我们试图指出的康德一个没有引起中国学者足够

① 参见拙作“现代社会与道德原则的普遍化”，载：《二十一世纪》（香港）1993 年 6 月号，总第 17 期。

② 其理由难于在此详述，但显然与现代社会的价值多元化有关，当价值观歧异的人们要和平地共同生活在一个社会之内时，就不能不需要一种范围缩小了，要求放低了，但却更具有一种普遍性和严格性的义务道德来维系社会。一些神往于古代伟大道德传统的学者如 MacIntyre 当然不愿同意这种道德观，但如果现实生活中尚未自然生长起使价值与义务结合的机制，甚至由于某些同样是属于道德的理由我们不能去人为促成乃至期望这种事，那么，我们就不能不接受目前这种占支配地位的道德观。

注意的方面：即康德在社会、历史、政治、法律和规范伦理方面的著作。我们当然都重视康德的哲学，都试图从哲学来了解康德，但也要注意康德的哲学与其道德规范理论、社会历史观点和政治法律学说是相通的，而一种试图融摄和超越它的形上学却可能与社会道德难以相通；康德确实是很看重道德的（这很投合中国人的口味），但他对道德概念的理解可能与我们理解的道德概念相当不同；所以，除了三大批判及有关的哲学著作之外，我们可能还有必要要特别注意康德有关社会、历史、政治、法律和实际道德方面的论著，在这方面，我们甚至不能以西方学者的态度为转移，[①] 因为他们视为常识而无须留意的东西，可能恰恰是我们要特别当心的东西，比方说，在德语中，"Recht" 一词（其相应的词在法文中是 droit，在英文中是 right）兼有"法"、"权利"、"正义"或"正当"等含义，于是，这种道德与法律，而且是与以权利为依据的法律相通，[②]"正义"与"法"、"权利"不可分离的意思就是很显然的。[③] 而在一个中国学者看来，对为什么康德的《道德形而上学》一书（1797）要包括"Die Rechtslehre（法权论）"与"Die Tugendlehre（德性论）"这样两部分，为什么第一部分既是法学著作又还是伦理学著作，就不能不费一番理解。

① 西方学者近年来实际上也相当注意康德的社会政治理论，出现了一批研究专著，如Hannah Arendt: *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press; Patrick Riley: *Kant's Political Philosophy*, New Jersey: Rowman and littlefield, 1983; William A. Galston: *Kant and the Problem of History*, Chicago: the University of chicago Press, 1975; Hans Saner: *Kant's Political Thought*, Chicago: the University of chicago, 1973。

② 或者从另外的角度说：法律是以道德为基础，而且是以权利为核心的道德为基础；权利概念结合了法律与道德等等。

③ 当然这又是历史发展的结果。

幸运的是，90 年代以来，我们看到了康德《历史理性批判文集》和《法的形而上学原理》等译著的问世，[①] 也听到了呼吁人们重视研究康德的这一面的呼声，[②] 我们还期待着有更多的这方面的译本出现。[③] 康德这方面的著作在过去尚未引起应有的注意，不仅普通学者，甚至一些康德专家也是视若无睹，而如果他们仔细阅读一下这些著作，是有可能改变自己一些对康德的看法的。总之，阅读它们不仅对我们全面理解康德有益，而且它们同样是丰富的思想宝藏，充满着这位思想大师的睿智。本文即以“康德论改革与服从”做一初步的探讨，真正的开山探宝之作尚有待于来者。

二、康德论启蒙与改革

1784 年，康德发表了《答复这个问题：“什么是启蒙运动”》一文。他的回答是：启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，即脱离不经别人引导，就对运用自己的理论无能为力的状态。“sapere aude（要敢于认识）！要有勇气运

① 《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆 1990 年版；收有康德自 1784 – 1797 年间所写的八篇有关历史理性和政治哲学的主要文章；《法的形而上学原则——权利的科学》，沈叔平译，商务印书馆 1991 年版，此即康德 1797 年出版的《道德形而上学》的总导言和第一部分“法权论”（Die Rechtslehre）。

② 如何兆武：“康德也懂历史吗？”，北京：《读书》1992 年 8 月号。早在 20 世纪 70 年代末出版的李泽厚《批判哲学的批判》中，也有专章评论康德的宗教、政治和历史观点，但一直未能引起足够的注意。

③ 康德还有一些比较重要的论著尚未见译本，如《自然神学与道德基本原则的明晰性探讨》（1764）、《伦理学讲演》（1775 – 1780 年课堂讲稿，由 P. Menzen 整理编辑后于 1924 年首次出版）、《理性范围内的宗教》（1793）、《系科之争》（1793 年就写了，但延至 1798 年才出版）、《道德形而上学》的第二部分“德性论”等（1797）。

用你自己的理智！”这就是启蒙运动的口号。它所要克服的障碍：一是懒惰，一是怯懦。绝大多数人都把公开运用自己的理智思考看做是非常艰辛，而且非常危险的事情，[1] 他们需要保护人，保护人也小心翼翼地使他们不敢越雷池半步，因此就只有很少数的人才能通过自己的精神奋斗而摆脱不成熟的人云亦云的状态。

尽管事实或迄今的事实是如此，康德却提出了这样一个判断：如果公众要启蒙自己，却是很可能的；只要允许他们自由，这还确实几乎是无可避免的。首先在保护人中间会有人在自己独立思考之后，也鼓动公众这样做，然而这样的话，保护人的地位就要成问题了。“因而公众只能是很缓慢地获得启蒙。通过一场革命或许很可以实现推翻个人专制以及贪婪心和权势欲的压迫，却绝不能实现思想方式的真正变革；而新的偏见也正如旧的一样，将会成为驾驭缺少思想的广大人群的圈套。”[2]

这一启蒙运动除了自由之外，不需要任何别的东西，而且只需要一种最无害的自由——在一切事情上都能公开运用自己理性的自由。任何人在其所任的公职上所能运用的自己的理性，只是私下的运用，而对自己理性的公开运用，则是指任何人作为学者在全部听众面前的那种运用。一个人作为军官、牧

---

① 在启蒙运动浸润过数百年之后的今天，仍有相当多的人处在这种状态，参见弗洛姆在《逃避自由》一书中所作的分析，弗洛姆提出医治这种普遍病症的办法是建立所谓“积极性自由状态”，甚至可以说，不仅弗洛姆，迄今大多数西方思想家所主张的都是要人们更进一步地摆脱一切依赖、自欺和“不诚”（萨特语），更大胆、更独立地自我决定、自我选择，真正地实现自我或表现自我、体现自我，亦即要更多的或者更真实的自由，然而，是否可以换一种角度思考呢？是否每个人都必须，或者能够在几乎所有事情上都这样自我选择和决定呢？人生又是否还有比这种选择自由更广泛乃至更重要的含义呢？

② 康德：《历史理性批判文集》，北京：商务印书馆1990年版，第24页。

师、税吏时，他必须服从；然而，他同时又是共同体的一个成员，当他作为一个学者面向公众时，他是绝对可以争辩的。例如，一个公民不能拒绝缴纳规定于他的税款，但他可以公开发表自己的见解、抗议这种课税的不适宜或不正当。[①]

康德把当时启蒙运动的重点，主要是放在宗教事务方面，然而，他也认为：国家首领不仅应当保护艺术和科学的自由，也应当允许人们批评法律。启蒙，可以推迟，但是，决不能够放弃。

福科（Michel Foucault 1926—1984）1983 年第一次遇见哈贝马斯（Jurgen Habermas）时曾提议，次年与 Rorty、Charles Taylor 等一起讨论康德这篇写于二百年前的名文《什么是启蒙》，然而不久他竟辞世。但是，他还是留下了一篇文章“论康德的《什么是启蒙》”。[②]

福科认为，在《什么是启蒙》中第一次出现的问题，是有关“现在”，有关“时事”的问题，是辨认究竟决定“现在”的是哪一个因素，从而决定什么对目前的哲学有意义的问题。康德找到的这个因素就是涉及思想、知识与哲学、哲学家作为“我们”也在其中的一个过程，这个过程就是启蒙。启蒙是一个时代；一个自行订立其座右铭、其箴言的时代。然后，康德在 1798 年出版的《系科之争》中又有意续完 1784 年的文章。1784 年他尝试回答别人提出的问题：我身属的这个启蒙究竟是什么？1798 年则回答：什么是法国大革命？

福科高度估价康德这两部文章的意义，认为它们可以说是

---

① 可以与梭罗“civil disobedience”一文中的观点比较。

② 付科：“论康德的‘何谓启蒙’”，载：《当代》（台湾）月刊总第 76 期（1992 年 8 月号）。

所有哲学问题的根源与起点，19世纪以来，就是这两个问题环绕着整个现代哲学。启蒙这个问题，或者说理性这个问题，如果当做历史问题看待，以一种神秘的方式贯穿整个哲学思想，而革命自然更是搅动人们的思维不已。康德建立了现代哲学的两大批评传统，他的三大批判提出“知识如何可能”的问题，整个真理分析哲学就由此而来；而另一个问题则是“什么是我们的时事？什么是目前可能的经验范围”？这不是真理分析，而是一种可称为“现在本体论”、“我们自身的本体论”，这就是从黑格尔，经尼采、韦伯以迄法兰克福学派所建立的批判哲学，福科认为，这也是他尝试的研究范围。

哈贝马斯则在福科去世后写的一篇文章“瞄准当代的中心”中指出[①]：福科所谈到的康德不是通过对有限性的分析遍开了通向人的科学的知识论者，而是使哲学从真理与永恒中后退，转而注意对时代的批评的人物。福科想解析曾经一度包含在对法国革命的热情中的思想，也就是追求知识的意志，那是“真理的分析”所不愿承认的。到目前为止，福科之所以在现代的权力结构中追索这个求知意志，只是为了谴责它，然而，福科现在却从一个完全不同的角度来提出这个意志，作为值得保存和需要重建的原动力。哈贝马斯的看法耐人寻味，一直致力于批判启蒙理性，致力于要发“启蒙”之“蒙”的福科，是否晚年也有了某种转变潜伏其中呢？

无论如何，保持一种思想的复杂性、紧张性乃至暧昧性是有意义的。正如哈贝马斯所说：只有复杂的思考方能产生富启示性的矛盾，当康德声称革命的热情是一个可以显示人类在纷

---

① 哈伯玛斯：“瞄准当代的中心”，载《当代》（台湾）月刊创刊号（1986年5月）。

纭万象中的明智安排的历史指标时，他使自己纠结在一个富启示性的矛盾之中。同样富启示性的是福科所陷入的另一个矛盾，他把他对权力的批判，同真理分析对立起来，以致前者丧失了它本要向后者借用的规范标准。

一切启蒙和改革的尝试实际上都要立足于这样一种信念：即人类的状况是可以得到改善的，甚至是不断朝着改善前进的。如果不相信人类状况有较差与较好之别，不相信人类社会能由较差过渡到较好，也就无须进行任何改革了。但如何联系于人类的某些经验来预测人类确实能够改善呢？康德认为关键在于能不能找到一个大事件确认进步的原因（动力）真的存在并实际发生着作用。

康德所找到的这一大事件就是法国大革命。法国大革命就是这样一场席卷全人类，值得记忆，足资证明且可供预测人类进步的大事件。但这里真正有意义的，与其说是法国大革命的行动本身，不如说是它体现和激起的情感反应；与其说是革命过程中那些轰轰烈烈、令人眼花缭乱的大事件，不如说是那些当时和随后发生的很不起眼的小事情；与其说是那些灿烂夺目的领袖人物或积极分子，不如说是那些普普通通的人（甚至尤其是旁观者，特别是异国的旁观者）。在此，真正有意义的实际上是大革命观察者的思想方式。是他们对大革命完全非功利的，甚至冒着危险的“近乎热烈的向往和同情”，正是这种“热诚的同情”表明了人类的一种道德秉赋，使人不仅可以希望朝着改善前进，而且就他们的能量目前已够充分而言，其本

身就已经是朝着改善前进了。[①]

这样一种热情尽管不会无疵可议，但由于真正的热情几乎总是在朝着理想的以及纯粹的道德前进的（比如说，权利概念），而不可能被嫁接到自私心上面去。所以，一场能够如此大规模地、比较持久地激起这样一种热烈的同情的事件，就不能不成为一种人类可以改善的证据。从今以后，再也不可能有全盘倒退了，这是由于人类史上的这样一种现象是不会再被遗弃的缘故，因为它揭示了人性中有一种走向改善的秉赋和能量。即使它失败也不妨，"因为这一事件是太重大了，和人类的利益是太交织在一起了，并且它的影响在世界上所有的地区散布得太广泛了，以至于它在任何有利情况的机缘下却不会不被各个民族所想念到并唤起他们重新去进行这种努力的。"[②]这就是法国大革命的主要意义。

和有些可能也会在初期激起普遍热情的运动不同，法国大革命尽管"充满着悲惨和恐怖"，但它吸引了一种广泛的道德倾注却自有其在道德上相当可以得到辩护的理由：一是它是自我倾向合权利的公民体制的，是反强权的，一是它是趋向共和体制的，趋向权力分离和互相制衡的，这将最终有助于使人类避免战争，走向永久和平。康德这一观点就使我们转向另一个问题：即从人类是否能够改善，从而是否有必要主动去进行改革的问题，转到人类的启蒙和改革将朝着什么方向、什么目标前进的问题。

---

① 这一评价也可以适用于对一切革命，乃至一切使相当多的普通人迸发出一种无私的热情的运动，而不管这场运动的性质为何，成功与否。正是这种热情使人对人类的未来抱有某种希望：人不会始终把心灵浸在利己主义的冰水或者使身体陷在物质主义的热流之中。

② 康德：《历史理性批判文集》，北京：商务印书馆 1990 年版，第 156 页。

在康德看来，一部与人类的自然权利相一致的宪法这一观念，亦即结合在一起服从法律的人们同时应该是立法者的这一观念，应是构成一切国家形式的基础，是各国应当追求其实现的理想。执政者要总是把这一目标放在心上，他们有义务考虑怎样才能尽可能迅速地改善国家体制，使之符合于理性观念所呈现于我们眼前作为典范的那种自然权利，哪怕这样会付出牺牲自我利益的代价。"人的权利是不可亵渎的，无论它可能使统治权付出多么大的牺牲。我们在这上面不能半途而废，并没有什么一种（介乎权利与功用之间的）实用的有条件的权利的中间品，而是一切政治都必须在权利的面前屈膝，只有这样，才能希望达到，虽则是长路漫漫地，权利在坚定不移地闪耀着光辉的那个阶段。"①

康德并提出这样的警告：如果统治者不努力自上而下地实现权利的法则，就有可能遇到人民自下而上的权力的反抗。"一旦问题已不是权利而仅仅是权力的时候，人民也就可以试试自己的权力，于是就会使得一切合法的体制都成为靠不住的。"② 尽管康德是绝对不赞成这种反抗的，但如果这种事情发生了，却并不全是人民的过错。

权利不仅意味着自由，也意味着对自由的限制，权利乃是以每个人自己的自由与每个别人的自由之协调一致为条件而限制每个人的自由，只要这一点根据普遍的法则是可能的；而公共权利则是使这样一种彻底的调整一致成为可能的那种外部法则的总和。正是在这个意义上，我们可以把权利理解为是正义——平等地对待所有人，也理解为是法律——所有这些法则的

① 同上书，第139页。

② 同上书，第201页。

总和。

在所有的权利中，最优先、最紧迫、最有利无害的当然是公开运用自己理性的权利，公开表达自己意见的自由，或者说是一种启蒙的自由。国家要允许哲学家们自由和公开地谈论进行战争和调解和平的普遍准则，讨论治国的原则、政策以及各种公共事务，并引为忠告。“人民的启蒙就是把人民对于自己所属的国家的义务和权利公开地教导给他们。”[①] 所以他们就不能以“以吏为师”，而是要以自由的“哲学家”为师，哲学家们由于允许自己有这种自由，也就常在“启蒙者”的名称之下被人诋毁为国家的危险人物，他们所在的哲学系就被视为低于神学、法学乃至医学的低级系，但是，当整个民族想要申诉自己的疾苦时，这一点除了通过公开化的办法而外，就再没有别的办法可以实现，所以禁止公开化也就妨碍了一个民族朝着改善前进。不能期望国王哲学化或者哲学家成为国王，因为掌握权力必然会败坏理性的自由判断，因而无论是国王，还是按照平等法则统治他们自身的国王般的人民都不应该使这类哲学家消失或者缄默，而是应该让他们公开讲话，这对于照亮他们双方的事业都是不可或缺的，而且因为这类哲学家按其本性不会进行阴谋诡计和结党营私，所以也就不会蒙有宣传家这一诽谤的嫌疑。

① 同上书，第257页。

向着符合权利的法治，向着共和体制与永久和平，[①] 这就是康德为我们描绘的启蒙与改革走向的大致图景。

三、康德论服从的义务

早在康德《什么是启蒙》一文中，行动的服从就已经得到了几乎与言论的自由同等程度的强调，当军官、税吏、神甫到处发出这样的叫喊："不许争辩，只许服从"时，康德推崇普鲁士腓德烈大王（Frederick Ⅱ）这样一句话："可以争辩，随便争多少，随便争什么，但是要听话。"在康德看来，开始时程度较小的公民自由反而能使每个人发挥自己的才能开辟余地，使人们慢慢掌握自由。启蒙必然是一个很缓慢的渐进的过程。

过分急促的改革将可能导致无政府状态，而任何一种法律体制，哪怕只是在微小的程度上合权利的，也要比一点都没有更好一些。所以，要求每种缺陷都必须立即急遽地加以变更就是荒谬的了。

对于公民服从的义务的关键检验是这样一个问题，即他们在遭受不义，乃至不义的暴力的时候，他们是否有权利反抗，是否可以用暴力废黜一个暴君？康德认为：当人民的权利受到

① 康德所理解的"共和制"并不是君主制的对立面，而是更具实质性的专制主义的对立面："共和主义乃是行政权力（政府）与立法权力相分离的国家原则；专制主义则是国家独断地实行它为其自身所制订的法律的那种国家原则。"（《历史理性批判文集》，商务印书馆 1990 年版，第 108 页）以及君主们"尽管他们可以专制地进行统治，却应该共和地（不是民主地）进行治理，也就是说应该按照与自由法律相符合的精神来对待人民（正如一个理性成熟的人民应该为他们自己所规定的那样），即使在字面上无须征得他们的同意。"（《历史理性批判文集》，商务印书馆 1990 年版，第 159 页）。限于篇幅，我们未在这里详谈使国家向着共和体制与永久和平改善的方面。

损害时，暴君被推翻从他这方面来说并没有任何不正义，这甚至可以说是他应得的，[①] 可是臣民方面要以暴力反抗这种形式来追求自己的权利，则没有什么是比这还更加不义的了。并且，如果他们在这场战斗中失败并因此遭受最严厉的惩罚，他们也就同样地不能抱怨说这不正义，他们受这惩罚就也是应得的。

因为很显然，一个民族国家在建立公民契约或宪法时，是不可能把允许造反、允许用暴力推翻政权的准则公开载入其中的，否则国家就将不成其国家了，甚至国家根本不可能建立，相反，镇压反叛的条款却是可以公开载入其中的。

虽然人们的权利必须走在一切有关幸福、安乐的考虑的前面，权利是高出于一切价格（用途）之上的一种圣洁，是任何政权都决不能侵犯的（无论该政权是怎样一贯地在为其子民做好事），但是，实现这种权利的观念却必须受到它的手段的限制，受到人民所不能逾越的道德的限制，实现权利必须通过与权利（道德）相一致的手段，而决不能通过在任何时候都属于不正义的革命。所以康德说，旁观的公众虽对法国革命表示了自己的同情，却又一点也无意参与其中。

设想国家有朝一日能达到完美之境，那只是一个美妙的梦，不免于夸诞，而要煽动人民起来废除现在的体制就更是犯

---

① 在中国古代也有类似的思想，如《国语·鲁语》记载里革说晋人杀厉公是“君之过”，又晏子不哭被弑之君，也认为这是君之过，但这并不意味着自己就可以主动参与此类事，这里有两种分别：一是人己之别，一是事后评价与事前选择之别。康德对法国大革命的态度实际也是如此：它既然发生了，作为大自然（天意）的一种信号，我们应当警醒自己要实行改革，而且，它在旁观者心里激起的热烈同情还是人类可以改善的一个证据，但这决不意味我们自己也要来从事这样一场实验，来发动这样一种革命。

罪的了。改革不能依靠自下而上的事物进程，而只能依靠自上而下的进程，使国家趋近权利的理想之境是一种义务，但这并非是国家公民的义务而是国家首脑的义务。[1]

那么，当人民试图用暴力反抗时，他们是犯了一种什么错误，这种错误是来自何处呢？康德认为，他们是犯了一种和其统治者同样性质的错误，这种错误是来自他们不是根据原则、根据权利来考虑问题，而是根据功利和幸福来考虑问题。"主权者想根据自己的概念来使人民幸福，于是就成了专制主；人民不想放弃自己追求自身幸福这一普遍的人类要求，于是就成了反叛者。"[2] 幸福的的经验原则在政治方面引起的恶果，正如它在道德方面所造成的一样。

而不能反抗，只能服从的主张则是根据一种先验的、普遍的最高原则。制定法律当然必须符合正义，但这一限制只适合于对立法者，而不适合于臣民。如果某些法律极有可能损害到自己的幸福，这时怎么办呢？能够反抗么？答案就只能是，在这上面没有别的办法，而只有服从。[3] 因为这里的问题并不是能否获得幸福的问题，而是每一个人的权利是否能由此得到保障的问题。后者才是有关一个共同体的全部准则所必须据以出发的最高原则，而且这一原则是不受任何其它原则所限制的。至于幸福，则根本就不可能给出任何普遍有效的法律原理。因为时势和人们变化多端，相互矛盾的幸福概念，就使得一切固

① 这并不是说普通公民不可做促进国家改善的事，而是说这不是他们的义务。义务是一种必须做的事情。

② 康德：《历史理性批判文集》，北京：商务印书馆 1990 年版，第 196 页。

③ 按照康德的原则，显然不可能赞成今天的 "civil disobedience"（公民不服从）。这样两种对待法律的不同态度，可以从康德所处的时代与今天西方人所处的时代不同得到部分解释。

定的原理成为不可能，并使得仅只以它作为立法体系的原则行不通。“Salus publica suprema civitatis lex est”（公共幸福就是国家的最高法律）这个权威命题虽然不减其价值，然而，这里首先需要加以考虑的公共福利，恰恰就是通过法律来保障每个人平等的自由的那种合法体制，亦即恰恰是一种以权利为其基础和核心的法治。总之，这种公共福利不能仅仅理解为个人的富裕和这个国家公民的幸福，正如卢梭所断言：也许在自然状态甚至在一个专横的政府的统治下，人们会更愉快、更称心地达到这个目标，而国家的福祉作为国家最高的善业，则是标志着这样一种状态：该国的宪法和权利的原则这两者之间获得了一种最高的和谐。

由此可以得出，一切对最高立法权力的对抗，一切反抗和叛乱，都是共同体最应加以惩罚的极大罪行，因为它们摧毁了共同体的根本，因为，这种反抗如果成为准则的话，就将使一切合权利的体制靠不住，并导致一种使一切权利停止起作用的全然无法律的状态（自然状态 suatus naturalis）。或者，每个国家造反的臣民最后都用暴力把一种远比他们推翻的体制都更具压迫性的体制加于自身。

我们不能够因结果、结局混淆或动摇我们依据权利基础的评判，结局是不确定的，而权利基础却是确定的。哪怕我们看到和承认，在一场反统治者的起义中并没有任何不义，人民在以这种方式追求自己的权利时，就还是犯下了最高程度的不义。[1]

臣民在实际关系中也无须对最高权力的来源加以深究，由

---

① 换言之，从手段和方式讲，就不可能有任何“起义”，“起义”总是不义的。

于人民事实上已经生活在公民的（或文明的）法律之中，这类问题就是完全是无目的的，或者是对国家充满微妙危险的。法律是如此神圣和不可违反，它自身就表明必须来自最高的、无可非议的立法者，以致哪怕对它只有丝毫的怀疑，或对它的执行停止片刻，就实际上是犯罪。"一切权力来自上帝"可以改为另一种说法："服从当前立法权力所制定的法律是一种义务，而不论它的来源是什么。"臣民对违背了平等法则分配政治负担的不公正作法可以提出申诉和反对意见，但不能够积极反抗。

另外，对政治机构历史渊源的探究也是徒劳的，因为要找到文明社会开始出现的时间是不可能的。野蛮人不可能写下一份文件，记下他们是如何遵守法律的，考虑到野蛮人的天性，人们倒可以合理地猜测他们是从一种暴力状态开始的。如果想从原始的暴力去寻找借口，想用过去的暴力来为现在的暴力辩护以推翻现在的政体，这样一种尝试不亚于刑事犯罪。因为，不由合乎宪法的立法方式来达致改变，而是对一个已经存在的宪法（政体）造反，就无异于是推翻所有文明的和法律的关系，并且一般来说是推翻一切权利（法律）。因此，这不仅仅是对公民宪法的更改，而是要废除它。[①]

宪法中不可能规定一种对最高权力的反抗权，否则的话，就是还有一种比最高权力更高的权力了，这是自相矛盾的。在任何情况下，人们抗拒国家最高立法权力都不是合法的。因为惟有服从普遍的立法意志，才能有一个法律的和有秩序的状态。因此，对人民来说，不存在暴动的权利，更无叛乱权，最不应该的是当最高权力化为一个君主时，借口他滥用权力而把

① 康德：《法的形而上学原理》，北京：商务印书馆 1991 年版，第 147 页。

他抓起来或处死他，哪怕是最轻微的试图这样做，也是重大的叛逆罪。人们有义务去忍受最高权力的任意滥用，即使觉得这种滥用是不能忍受的。理由是对最高立法权的任何反抗都与法理相悖，甚至可以被看做是企图毁灭整个法治的社会组织。简言之，弑君可被认为是一种不易改变，并且永远不能赎罪的罪行。

每当想到一个国王被他的人民正式处死时就感到恐怖的理由是:任何这种谋杀行为都必须被认为是构成了一种行为准则规律的例外。这种处死事件，必须被认为是对那些应该用来调整统治者和他的人民间关系原则的一次彻底的堕落。本来，人们得以合乎宪法规定的存在，就归功于公布法律的统治者，而现在这种堕落就使单纯的暴力竟然高过最神圣的权利了。[①]

当然，有时候更改有缺陷的国家宪法是很有必要的，但是，一切这样的变更都应该只由统治权力以改良的方式进行，而不能由人民用革命的方式去完成。不过，如果革命成功并在此基础上制定了一部新宪法，只是这部新宪法开始时的非法性以及制定它的非法性，并不能免除臣民设法使自己作为好公民去适应事物的新程序的责任；他们也没有资格拒绝忠诚地服从在此国家中已经取得权力的新统治者。

由此可见，在康德那里，压倒一切的是法律、法治以及体现在其中的普遍原则和理性。在他看来，只有它们才能为权利提供坚实的基础和有效的保障。一切行为都必须服从法律，都必须守法、合法，一切异议和不满都必须保持在法律的范围之内。服从法律，甚至忍受它们可能带来的损害，就是一种必须

① 显然上述都是有所指的，既是对法国大革命处死路易十六的反应，也与康德对其所处的普鲁士王国的看法有关。

履行的义务，甚至当它们在具体的历史形式中，与某个君主乃至一般是受到谴责的革命结合在一起时也是如此。对“全盘打破”亦不能够“全盘打破”。这样，这样一种颇类似于今天法律实证主义的观点，就可能是我们首先必须认识和接受的观点；这样一种观点所要求的对法律的严格服从，就可能是我们在争取一种合权利的法治秩序的过程中所必须付出的代价。

然而，康德无疑又有其超越于法律实证主义者的地方：其中之一就是他始终坚持在服从中保有一种自由和改革的精神。他的这种态度，只须将他推崇的那位普鲁士君主由从上对下的地位所发的话，稍稍改换颠倒一下就可表达出来的（这也是符合一种由下对上的身份的）：“我可以服从，但是必须争辩！”

最后引一段康德的话作结：

“在每个共同体中，都必须既有根据（针对全体的）强制法律对于国家体制机械作用的服从，同时又有自由的精神，因为在有关普遍的人类义务问题上，每一个人都渴望通过理性而信服这一强制是合权利的，从而不致限于自相矛盾。”①

① 康德：《历史理性批判文集》，北京：商务印书馆1990年版，第199页。

附录：关于“civil disobedience”的翻译——答肖阳的批评（何怀宏）

约翰·罗尔斯的《正义论》(John Rawls: A Theory of Justice, 1971）的第一个中译本出版于1988年[1]。与它在西方学术界的地位和影响似乎并不相称，《正义论》在中文世界里的最初出现，并没有像有些西方著作那样引起热烈反应，甚至很久没有出现过具分量的书评。在研究方面，评述和分析罗尔斯正义论的专著的出现也是缓慢的[2]。这种情况对于像《正义论》这样一部篇幅巨大、涉及面宽广的学术著作来说可能是难免的，甚至是更为适合的。

最近，我欣喜地在《哲学评论》第一辑上读到肖阳的长文

---

① 第一个中译本是由何怀宏、何包钢、廖申白合译，中国社会科学出版社1988年出版；第二个中译本是由谢延光译，上海译文出版社1991年出版；肖阳提到的第三个中译本笔者亦未见到，很可能是讹传。台湾结构群文化事业有限公司1990年出版的，版权页上标明（审）译者为“黄丘隆”的中译本，不仅全书译文，甚至正文前数万字的“导读”都和何怀宏等三人合译的译文及“译序”一样，显然只是采用何怀宏等合译本的重印。《正义论》除了中译本之外，还有日文、朝鲜文及欧洲各种主要语言的译本，但俄文、匈牙利文只是节译。参见“对罗尔斯教授的一次访谈”，*The Harvard Review of philosophy*，spring 1991。

② 据笔者所知，目前在香港、台湾和大陆已经出版了三本这方面的专著，它们是：赵敦华，《劳斯的〈正义论〉解说》，香港三联书店1988年11月出版；石元康，《洛尔斯》，台湾东大图书公司1989年6月出版；何怀宏，《契约伦理与社会正义——罗尔斯正义论中的历史与理性》，北京中国人民大学出版社1993年5月出版。另外，台湾《当代》杂志1994年将推出一期“罗尔斯专辑”。

“罗尔斯的《正义论》及其中译”[①]，肖文说理透彻，分析细致，对西方文献也有相当广泛和娴熟的征引，显示出作者不凡的学术功底和思考力，我私心以为肖文是这两三年来难得一见的好评论。

对一篇好文章最好的尊重是认真地去读它，思考它提出的问题，并努力尝试着从某些方面去做进一步的探讨，这样才最有利于学术的积累和发展，何况这篇文章也涉及到我[②]，所以我想在这里做一初步的回应。

一

肖阳在文中根据文字与逻辑，还有学理两方面的理由，认为《正义论》合译本把“civil disobedience”译为“非暴力反抗”是不适合的，他认为，把这个词改译为“公民不服从”则较为恰当，我愿意接受这一建议，这是我的基本态度。我认为，肖阳这一建议在学理方面的理由是相当充足的，他对罗尔斯所阐述的“civil disobedience”理论确实有相当准确的把握，我只对他在批评中提到的一些具体问题发表一些意见（这些问题主要集中在文字与逻辑方面）：

肖文认为，如果逐字将“非暴力抵抗”译回英文则是“nonviolent resistance”，“resistance”（抵抗）一词一般有“不公开的、地下秘密行动”这一层意思在里面，而“disobedience”（不服从）则通常是指“公开的”行动，在英美政治哲学和法

① 《哲学评论》，北京：社会科学文献出版社1993年版，第231－258页。

② 讨论“civil disobedience”的第二编由何包钢翻译，由我校订。对全书重要的译名，我们三位译者及责任编辑苏晓离也都经过讨论。现在可惜包钢远在澳大利亚，只能由申白、晓离和我一起商讨了。

哲学界，对此也有相应的分别，并举 Rodney Barker 区分“良心抵抗”与“良心不服从”为例。

在我看来，至少从我所查的几种大型英文词典所见，“resistance”一般并没有“不公开的、地下秘密行动”这一层意思在里面，而只是在特殊情况下指“被占领国家中战士组织起来的地下活动”，这时，为了表示这种特殊性，字头常要大写，并与定冠词“the”连用，如“the French Resistance（法国抵抗运动）”[①]。我们还可以举美国“civil disobedience”运动最著名的领袖马丁·路德·金为例，他所领导的黑人民权运动无疑是公开进行的，但是他却常常把这一运动径直称之为“nonviolent resistance”，例如，马丁·路德·金在 1958 年 9 月号的《五十年代》杂志上发表的一篇文章《大步迈向自由》中，就多次用“nonvilent resistance”来指称从蒙哥马利公共汽车抗议事件开始的这一公开进行的社会运动，并阐述了“Nonviolent resistance”的六个基本特征，称参加这一运动的人为“nonviolent resisters”[②]。这些都说明，从文字本身说，“resistance”是既包括秘密的，也包括公开的抵制行为的，“resistance”与“disobedience”并没有一指秘密抵制，一指公开抵制的词义上的分工，有的学者根据词意的微妙差别做了这种区分，但并不流行或具有权威性（肖阳也承认 Barker 的区分未被普遍接受）。而从中文来说，“抵抗”与“不服从”，从字面上也并不能看出它们有“秘密”与“公开”之分，也就是说，究竟选择其中的那一个中文词来译，从文字上也并不能把这一区分表达出来。

---

① 见 *Webster's Third New international dictionary*。

② 收在 James Melvin Washington 编的《*A Testament of Hope: The Essentional writings of Martin Luther King. Jr.*》一书中，Harper & Row，1986。

由此引出的另外一个问题是：是否可以把由英文译出的一个中文词，以将其再直接译回英文将成为一个什么词来作为判断译名的标准？如果两种语言间存在着严格的一一对应的关系，可能确实能够这样做。但我们知道，在两种语言之间，能够这样一一对应的词其实很少。这就使一词多译成为简直无可避免的事情。因而，比方说，当我们要翻译一本外文的汉学著作，对其中汉语经典的引文，即使它翻译得再好，我们也决不敢照直回译，而还是要去找到汉语原著。这不是要说明每一个翻译者都知道的译事之难，而是想说明：当我们从事翻译时，还是主要应考虑从外文到中文这一段，谨慎地根据外文原名选择最贴切的中文译名，而不能过多考虑再由中文到外文的回译，或者以这种回译的可能与否作为要求改译的论据。

那么，将“civil disobedience”译为“非暴力反抗”或“非暴力抵抗”，是否在文字上就完全不通，完全不可能呢？情况也并不是这样。正如肖文所说，“civil”也有“和平的、文明的”意思，因此将其译为“非暴力”也不是完全不通；而“disobedience”作为“不从”，也含有“抵制、抵抗、反抗”之义。合起来就是“非暴力反抗”，这里虽然拐了一些弯[①]，但是很显然，这样译并不是完全脱离或有违原义的，不然，不会有那么多译者不约而同地都采取了这一译法（见第245页注②）。

以上所涉的是文字。

二

谈到逻辑，肖文认为：若把“civil”译作“非暴力”，行文表达上就会出现许多难以克服的麻烦，因为“非暴力”毕竟

① 我们后面还要谈到译者的无奈。

只是“公民不服从”诸多特征中的一个，而且在罗尔斯那里也不是一个核心特征。此外，我们显然有可能对罗尔斯的理论提出异议，即认为“公民不服从”不必是“非暴力的”，这种观点应当在逻辑上是可能的，但译为“非暴力”却使这一观点成为逻辑上不可能。

在我看来：首先，在西方学者那里，像在 Bedau、Wasserstrom、J. Adams、Berger、Betz、Blackstone、Childress、Freeman、Lichtman、Power、Haag、Weingartner、Zashin、Fortas（当然也包括 Rawls）那里[①]，由于他们赞成将“非暴力”包括在“civil disobedience”的定义之中，从而使“civil disobedience”可以是“暴力的”的观点确实在逻辑上成为不可能。至于本世纪领导 civil disobedience 运动的最著名领袖如甘地、马丁·路德·金，更是把非暴力看做 civil disobedience 的核心，甚至常常直接把两者等同起来。这里的关键，当然是涉及到对“civil”一词的理解，在这些学者看来，“civil”一词显然已经内在地就含有“文明”“和平”“非暴力”的意思，也只有如此理解，只有把这些意思不可分割地包括在“civil disobedience”要义之中，才能与接受使自己成为“公民”的“宪法”或“政治法律秩序的总体”这一“civil”的基本含义相一致。这种理解在西方学术界应当说是占主导地位的。

这样，在这些学者这里，我们实际上也就遇不到肖文所说的那种“不可理喻”的逻辑矛盾。这也许就是为什么“非暴力反抗”一类的译文在大多数情况下并不让人感到矛盾，还是能

---

① 参见 Hugo Adam Bedau 所编书《civil disobedience in focus》Routledge，1991，尤第 130－143 页；以及 P·Harris 编《civil disobedience》，University Press of American，1989 尤“导论”部分。

够通行的一个主要原因。否则的话，触目可见的矛盾早就要迫使人们改译了。

但是，显而易见，由于“civil”并不就是“nonviolent”，由于人们对何谓“violent”也还是有争议，对“力量”或“强制”在何种情况下何种程度上就成为“暴力”经常意见不一，所以，也确有一些学者对“civil disobedience”是否必须是非暴力的提出了异议。例如，像《国际社会科学百科全书》“civil disobedience”词条的撰稿人 C.Bay，《观念史词典》该词条的撰稿人 E.Madden，还有 J.Morreall Hare、M.Walzer、Harris，当然更包括激进的 H.Zinn 等①，他们都认为在“civil disobedience”的定义中不应包括“非暴力”，认为应当区别这两者，不主张把非暴力作为“civil disobedience”的一个要素；否认“civil disobedience”必须是严格非暴力的。在这些学者这里，我们有时也许就要遇到麻烦，就要出现如肖文指出翻译 Zinn 观点时的那

① 可惜我未能在北京图书馆等处找到 Howard Zinn 的著作《*Disobedience and Democracy*》，不知道他所认为的可以包括在“civil disobedience”中的暴力究竟是何种性质和程度的暴力，人们对暴力的理解有很多差别，最极端者甚至把凡具有某种强制性的力量施为都看成是暴力。暴力还可分为对人身的暴力和对财产的暴力，始发的暴力和自卫的暴力。许多有关“civil disobedience”是否应包括暴力的争论实际都来自对暴力的概念理解有异；许多否认“civil disobedience”必须是非暴力的学者也只是对有些运动领袖所持的，具有宗教精神的绝对非暴力，完全非暴力的观点持有异议。但是，甚至在美国最有力地倡导“非暴力精神”的马丁·路德·金也不完全否认有些人在自卫中可以使用某种暴力（例见其在 1959 年 10 月号的《解放》杂志上发表的“非暴力的社会组织”中所阐述的三种暴力观）。但无论如何，那种军事武装的、造成大规模流血、旨在推翻政府的暴力看来是决不可能包括在“civil disobedience”之中的，因为那种反抗就应当归入“起义”“革命”而不可能再归人“civil disobedience”了。这一点，我们从罗尔斯所引的 Zinn 为“civil disobedience”所下的较为宽泛的定义也可看出，他的定义是：“这是为了一个至关重要的社会目的而做出的对于法律的审慎，有鉴别的侵犯。”

种逻辑困境。虽然这种并不经常遇到的逻辑困境并不是完全不可以用某种方式加以适当处理的[①]，但从严格的学理观点看，翻译时从字面上就区别它们当然是更可取的，这也就是我们仍要接受肖文改译建议的一个理由。

不过，谈到逻辑矛盾，肖文可能对我们的中译本第351—352页上的一段话理解有误，这段话在肖文中抄出来是这样的：

"我将不讨论这样一种抗议形式，它伴随着军事行动及抵抗，是一种改造甚至推翻一种不正义的腐朽制度的手段。从这方面来讨论非暴力反抗行动是没有什么困难的。如果它达到这一目的的任何手段都被证明是正当的话，那么非暴力反抗显然也是正当的。"

原文见《正义论》第363页：

"I shall not discuss this mode of protest , along with millitary action and resistance, as a tactic for transforming or even overturning an unjust and corrupt system. There is no difficulty about such action in this case. If any means to this end are justified, then surely nonviolent opposition is justified."

肖文批评说："军事行动"、"任何手段"都使用上了，怎么又还可以称其为"非暴力"呢？但是，如果我们知道罗尔斯在这里使用的实际上是"公民不服从"一词，只要取上文中

---

① 因为严格说起来，将"civil disobedience"译成"公民不服从"有时也要遇到麻烦，如果挑剔的话，就会指责有些学者把古代、把前苏联、东欧、把纳粹德国统治时的北欧某些国家、把前些年在南非发生的类似反抗行为或运动者称为"公民不服从"是不完全恰当的。但这里显然是可以采取某些调整或解释来避免明显的逻辑矛盾的。可参见 David Daube: *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972 等书。

"非暴力反抗"中与"暴力手段""军事行动"相矛盾的"非暴力"这个形容词换成"公民的"，整个段落就不再是一个自我矛盾的"胡说"（nonsense）了。

肖文这里指为逻辑上"自我矛盾"的批评，看来主要是根据对文中两个"它"字的理解，但其中一个"它"字显然是误解了，另一个是看错了。第一个"它"字，罗尔斯显然是指有别于"civil disobedience"的另一种抗议形式——军事抵抗，他在这段话的前一句，明确讲到"civil disobedience"理论不适用于其它持异议和抵抗的情况，然后马上就提到"军事抵抗"这样一种形式。而且，我们知道，罗尔斯是明确地把"非暴力"定义为是"civil disobedience"的一个主要特征的，他自然也决不会在这里自相矛盾地又把"civil disobedience"说成是可以伴随着军事行动或抵抗的。但肖文看来却把"它"误解为是指"civil disobedience"（我们译为"非暴力反抗"）了，所以他说，如果"军事行动"都用上了，怎么还可以称其为"非暴力"呢？从而认为这是自相矛盾，要用"公民不服从"来更换才不矛盾。但如果这种抗议形式本身就是"军事抵抗"，使用"军事行动"怎么可能与之矛盾呢？

至于肖文中引用的第二个"它"，我们细查我们的译文，并没有发现有这个"它"字，这个"它"是肖文添加的，我们的译文是："从这方面来讨论非暴力反抗行动是没有什么困难的。如果达到这一目的的任何手段都被证明是正当的话，那么非暴力反抗显然也就是正当的。"即如果达到抗议者目的的任何手段（包括军事行动）都可证明为是正当的话，那么用非暴

力的手段达到这一目的当然也就是正当的[①]。我们从英文原文也可以看到，最后一句话并没有任何作为代名词的"it"或"its"（"它"或"它的"）出现。

所以，这段话无论从译文还是原著，都没有什么逻辑上的自相矛盾，整个段落的意思也是很明了的，第一个"它"是说"军事抵抗"，第二个"它"则纯属子虚乌有。实际上，在罗尔斯这里也是不可能构成这种自相矛盾的，退一万步讲，即使真有这种矛盾的话，也是原作者而非译者的自相矛盾。因为，按照罗尔斯给"civil disobedience"下的定义，"civil disobedience"在手段上是受到严格限制的，是决不可能使用"任何手段"的，"军事行动"也必然要被排除在"civil disobedience"之外，它们作为手段不可能与"civil disobedience"相容。

三

至于学理方面的理由，我是相当赞成肖文的分析的：罗尔斯确实没有像甘地、马丁·路德·金等"civil disobedience"运动的领袖，或者像 P.F.Power 这样一些学者那样，把"非暴力"

① 这里还有两个问题：一个是"such action"是指什么行动？一个是"this end"是指什么目的？合译本的译文是把"such action"理解为是指"非暴力反抗行动"的，也许正是这一点使肖阳误看了下文（其实这一段话中并未出现 civil disobedience）。对"this end"合译本只是照译，未明辨它是指非暴力反抗者的目的，还是一般地指所有类型的反抗者的目的（因为前面有句号，而这句话是独立的一句，因而是可以做后一种理解的），但即便"这个目的"仅仅是指"非暴力反抗者"的目的，"这一目的"也还是独立于手段的，只有在"any means"之前加上"its"才有可能构成自相矛盾，因为这里的"暴力的"、"非暴力的"、"军事的""任何的"都指手段。而肖文在此凭空加上的一个"它"显然是修饰"手段"的，即指它的"任何手段"，而非指它的"这一目的"，这样他也就看到了自相矛盾。

看做是“civil disobedience”的核心要素[①]，他强调的是这种抗议形式的“公民的”或者说“民主制度下共享的政治正义观”的特征，用“公民的”这个词是有可能将他定义的“civil disobedience”的其它特征诸如公开的、非暴力的、政治性的、凭着良心违法的等等尽量概括进去的，而用“非暴力”却没有这样大的概括性，并且可能有我们下面将提到的与某种特殊宗教原则联系的褊狭性。

作为一个补充，我在这里想特别强调一下，作为实践、作为运动的“civil disobedience”与作为学术、作为理论的“civil disobedience”的不同。在作为一种社会运动的“civil disobedience”中，非暴力精神可以说占据着一个核心的地位，而且这种精神与宗教有着一种紧密的联系，正是这种宗教性质的精神（甘地将其称之为“真理的力量”，马丁·路德·金称之为“基督的爱”）为运动提供了强大的精神动力。然而，在罗尔斯等学者这里，则有意要使“civil disobedience”与任何宗教或个人性质的道德原则脱钩（如梭罗的行动及其依据的道德原则就相当具个人性），要把它处理为一个纯粹的公民与其所在社会的法律及权力机构的关系问题，处理为一个纯粹政治的问题。也只有这样使“civil disobedience”的内涵相对缩小，排除一些属于实践传统的比较特殊的内容，才能使这一概念的外延尽量扩

① P.F.Power：“什么是公民的不服从？从很多可能的标准选择，我们考虑它是一种慎重考虑的、公开和明确的对执政者的违法，目的在于改变一个政权的法律或政策。它不伤害人身，考虑他人的权利，在国家的司法权之内活动，以求扩展与应用民主精神。基于这些标准，这种违法配称之为是公民的（civil），在这些条件中，对人的非暴力是关键的。……履行非暴力的义务，也就是给出不服从者把人权作为一种道德价值来尊重，和给出尊重作为民主过程本质的和平改变的关键证据。”P·Harris ed：*Civil Disobedience*，University Press of Amerivan，1989，P.273.

大，尽量包含所有“公民出自良心的公开违法”这类情况，而不管它们依赖何种动力，遵循何种宗教原则或私人道德准则而行动。所以，我们考虑罗尔斯强调“关于公民不服从的宪法理论仅仅依赖于一个正义观”[1]，说我们证明公民不服从时并不求助于“个人的道德原则和宗教理论”，而是相反的“求助于那个构成政治秩序基础的大家共有的正义观”[2]，以及“如此定义的公民不服从不要求一个褊狭的基础，而是依赖于表现了一个民主社会特征的公共正义观”等等[3]，都是在划定一个范围，在强调要仅仅在政治范围内考虑公民不服从及其证明问题，仅仅把公民不服从看做一种政治行为，也只有这样，才能超越各种宗教的和个人的伦理学，为证明公民不服从寻找一个普遍和共同的基础，即寻找一种“重叠的一致”（overlapping consensus)。这实际上已经预示了罗尔斯后来体现在《政治自由主义》一书中的主要探讨方向[4]。

总之，我们愿意在肖文所说的学理的层次上，亦即一种如其文所言的一种翻译及其相应的理解较为“适当”，另一种较“不适当”，很难说得上绝对的“正确”或“错误”的意义上接受其批评，将“civil disobedience”的译名由“非暴力反抗”改译为“公民不服从”。我刚才在此所做的分辩只是想指出，肖文在文字、逻辑方面的立论及其论据似乎过于强烈，与他上面总的温和结论并不相称。“非暴力反抗”的译法并不是完全“不可理喻”和“自相矛盾”的。

---

① John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p.384.

② 同上书，p.365。

③ 同上书，p.385。

④ John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993。

四

肖阳在文章中还写到：“由于两个译本都将‘civil disobedience’译成（或理解成）几乎同一个中文词（‘反抗’与‘抵抗’在中文里的意思无大差别），而就我所知，大多数中国人实际上似乎也确实将‘公民不服从’等同于‘非暴力抵抗’，并进而望文生义，认为仅仅‘非暴力’这一点就足以保证其不服从行为的正当性。”并接着在这段话的注释中写道：“我在这里当然并没有暗示两个译本的译者一定有此类观点。但众所周知，这种‘等同观’的确是相当普遍的思想，而译本的翻译至少可能助长了这一思潮。此外，如伽达默尔所有力地论证了的，任何翻译都是一种理解或解释，而澄清我们在理解罗尔斯时那些深刻的前见或偏见显然是很有意义的。”①

肖文在此所提出的问题确实是一个更引人入胜的问题：即为什么会那样译或不这样译？为什么那么多译者，在相当长一个时期里都不把“civil disobedience”直接了当地译作“公民不服从”，而是译作“非暴力反抗”（或“非暴力抵抗”、“文明的抵抗”、“平民违抗”）呢？② 确实，从字而看，“civil disobedi-

---

① 《哲学评论》，北京：社会科学文献出版社 1993 年版，第 232、253 页。

② “civil disobedience”一词，在商务印书馆 1959 年 10 月出版的《甘地自传》中，被译为“文明的不服从”和“文明的抵抗”；在中国大百科全书出版社 1985 年 8 月出版的《简明不列颠百科全书》第三卷中，该词条被译为“非暴力反抗”，然后在中国社会科学出版社 1988 年 3 月出版的何怀宏等译的罗尔斯《正义论》中，在光明日报出版社 1988 年 8 月出版的《牛津法律大辞典》中，以及在中国政法大学出版社 1992 年 6 月出版的《布莱克维尔政治学百科全书》中，“civil disobedience”均被译为“非暴力反抗”；在上海译文出版社 1991 年出版的谢延光翻译的《正义论》中，它被译为“非暴力抵抗”；在台湾幼狮文化事业公司 1987 年出版的《观念史大词典》中被译为“平民违抗”。

ence”最简单、最直接、最便捷的译法就是“公民不服从”了，但为什么人们却几乎不约而同地都不这样译呢？

一个初步的解释也许是：在中国实际上并没有过如西方学者所定义的、典型的“civil disobedience”这样一种实践和运动，不仅历史上没有，进入近代以来也没有。甚至不仅没有这样一种运动，可能连进行这种运动的社会和精神条件亦不具备。这一概念对国人来说还是一种相当陌生的东西，于是，他们常常只能利用自己已有的经验来试图理解，用自己比较熟悉的东西来说明自己比较生疏的东西。于是，在以往暴烈的反抗与现在这种在忠诚法律的范围内违反法律的抗议行为之间，“非暴力反抗”就可以起一种过渡的作用，做一种衔接的桥梁，甚至在某种意义上，这正是抓住了一个过渡时期的实质；抓住了一个从原先的几乎任何变革都伴随着暴力和流血的社会，转向一个将主要利用法律手段来进行变革的法治社会的过渡时期的实质。另外，“非暴力”也确实很深地触及到一切政治行为和社会运动内在的道德层面和价值层面，实际上，人们也更多地是通过运动和实践，而非理论学术来认识公民不服从的，而在本世纪这种运动中，深深起作用的正是这种非暴力的精神。

所以，如果我们不以这只是一个简单的误译就轻易地否定它和忘掉它了事，而是注意探寻我们在理解“civil disobedience”时的那些深藏的先见，我们一定会得到一些我们意想不到的结果。

无论如何，肖阳的文章不仅纠正了一个持续了相当一段时间的不很恰当的翻译，而且启发我们反思自己一些预置的偏见。在今天看来，将“civil disobedience”译成“非暴力反抗”，不论出自何种原因或理由，都显然不能够准确地表达“civil disobedience”的原义，不利于揭示不同概念间的差异，也不利

于我们进行进一步的学理探讨。所以我愿欣然接受“公民不服从”这一新译名，并希望更多的人都来使用这一概念，分析它、讨论它、熟悉它，使之渐渐成为一个真正在我们的学术中富有活力、并且约定俗成的重要概念。

出版说明

《西方公民不服从的传统》这本书从有此意图到出版，历时将近两年，可谓百般雕琢，惟恐其不能成为美器。作为编辑，当然有许多感慨待发，于此方寸地只谈几句并不算多余的话。

“公民不服从”是一个纯粹的西方概念，是西方式民主政治中极为特殊的理论与实践行为，本书将其作为西方政治学中一个学理性因素加以引入，目的是让国内学者了解西方政治学此一必要侧面，相信这一点读者自会辨明。

本书在选辑译稿过程中，不同篇目约请了分别的译者和作者，而各篇目的内容间有相互引录的现象，所以在整部书中出现了同一段原文不同译法的情况，为了文意上的连贯性，也为了珍视译者各自独特的行文风格，书中留存了此类差别而未加丝毫凿作，对于此不算规范的做法，请读者谅解。

最后，要感谢本书的编者何怀宏先生，他于病中为本书的顺利出版做了大量的工作，特此致谢。

出版说明

《西方公民不服从的传统》这本书从有此意图到出版，历时将近两年，可谓百般雕琢，惟恐其不能成为美器。作为编辑，当然有许多感慨待发，于此方寸地只谈几句并不算多余的话。

“公民不服从”是一个纯粹的西方概念，是西方式民主政治中极为特殊的理论与实践行为，本书将其作为西方政治学中一个学理性因素加以引入，目的是让国内学者了解西方政治学此一必要侧面，相信这一点读者自会辨明。

本书在选辑译稿过程中，不同篇目约请了分别的译者和作者，而各篇目的内容间有相互引录的现象，所以在整部书中出现了同一段原文不同译法的情况，为了文意上的连贯性，也为了珍视译者各自独特的行文风格，书中留存了此类差别而未加丝毫凿作，对于此不算规范的做法，请读者谅解。

最后，要感谢本书的编者何怀宏先生，他于病中为本书的顺利出版做了大量的工作，特此致谢。

出版说明

《西方公民不服从的传统》这本书从有此意图到出版，历时将近两年，可谓百般雕琢，惟恐其不能成为美器。作为编辑，当然有许多感慨待发，于此方寸地只谈几句并不算多余的话。

“公民不服从”是一个纯粹的西方概念，是西方式民主政治中极为特殊的理论与实践行为，本书将其作为西方政治学中一个学理性因素加以引入，目的是让国内学者了解西方政治学此一必要侧面，相信这一点读者自会辨明。

本书在选辑译稿过程中，不同篇目约请了分别的译者和作者，而各篇目的内容间有相互引录的现象，所以在整部书中出现了同一段原文不同译法的情况，为了文意上的连贯性，也为了珍视译者各自独特的行文风格，书中留存了此类差别而未加丝毫凿作，对于此不算规范的做法，请读者谅解。

最后，要感谢本书的编者何怀宏先生，他于病中为本书的顺利出版做了大量的工作，特此致谢。

出版说明

《西方公民不服从的传统》这本书从有此意图到出版，历时将近两年，可谓百般雕琢，惟恐其不能成为美器。作为编辑，当然有许多感慨待发，于此方寸地只谈几句并不算多余的话。

“公民不服从”是一个纯粹的西方概念，是西方式民主政治中极为特殊的理论与实践行为，本书将其作为西方政治学中一个学理性因素加以引入，目的是让国内学者了解西方政治学此一必要侧面，相信这一点读者自会辨明。

本书在选辑译稿过程中，不同篇目约请了分别的译者和作者，而各篇目的内容间有相互引录的现象，所以在整部书中出现了同一段原文不同译法的情况，为了文意上的连贯性，也为了珍视译者各自独特的行文风格，书中留存了此类差别而未加丝毫凿作，对于此不算规范的做法，请读者谅解。

最后，要感谢本书的编者何怀宏先生，他于病中为本书的顺利出版做了大量的工作，特此致谢。